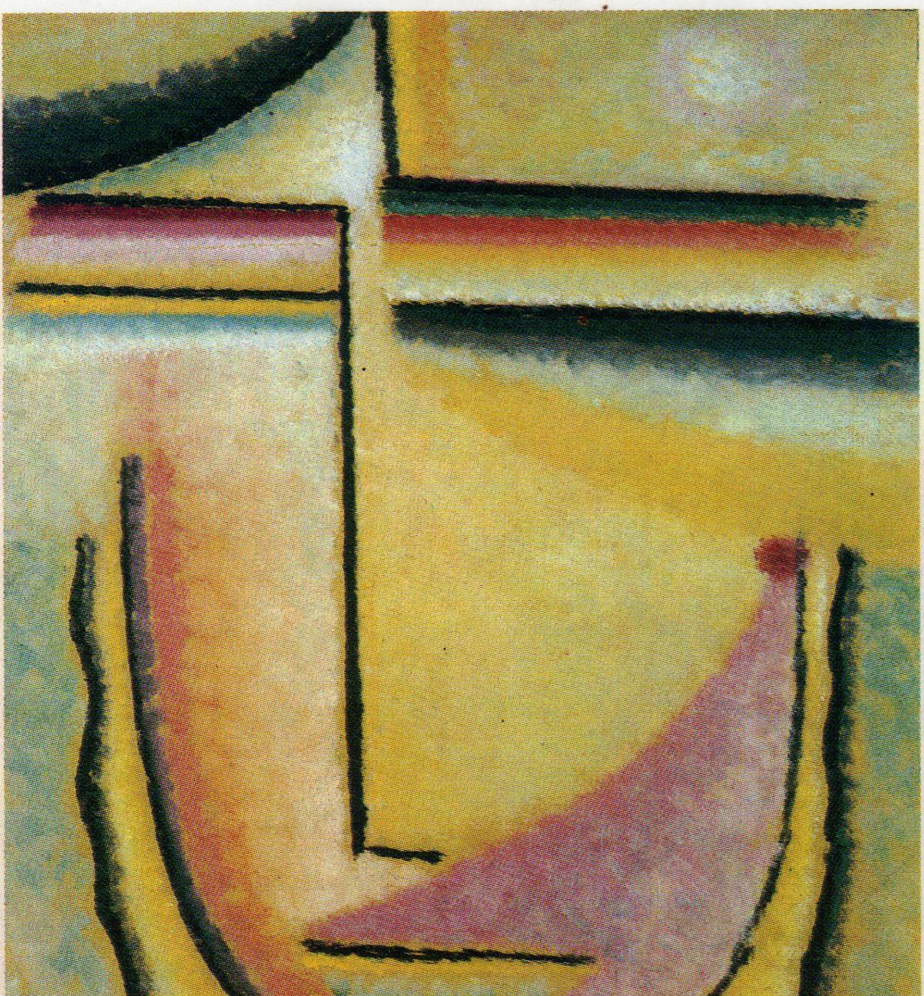
جاك دريدا

الصوت والظاهرة

مدخل إلى
مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسّرل



ترجمة: د. فتحي إنقزّو

المركز الثقافي العربي

جاك دريـــدا

الصوت والظاهـــرة

هذا العمل ترجمة لكتاب:

Jacques Derrida

La voix et le phénomène.

Introduction au problème du signe dans la phénoménologie

de Husserl

جاك دريّـــدا

الصّوت والظّاهـــرة

مدخـل إلى مسألة العلامـة في فينومينولوجيا هوسّـرل

ترجمة وتقديم فتحي إنقـزّو

المركز الثقافي العربي

الكتاب

الصّوت والظّاهـــــرة

تأليف

جاك درّيـــــدا

ترجمة

فـتـحـي إنـقـــزّو

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 176

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-100-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص. ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 - 2307651

فاكس: 2305726 - 2 212+

E.mail: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص. ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 01750507 - 01352826

فاكس: 01343701 - 961+

E.mail: cca_casa_bey@yahoo.com

تصدير النشرة العربية

فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور
ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي . . .

ابن عربي

ليس فكر دريدا فيما كتب أو فيما كُتب عنه غريبا عن القارئ العربي[1]. فقد استقر بعض من هذا الفكر مسائل للتداول والنظر حينا عند المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر و " للتطبيق " أحيانا عند سائر المهتمين بالحقول المجاورة للحقل الفلسفي ـ الأدب، التحليل النفسي، العلوم الإنسانية، فلسفة اللغة . . . ـ والذي اتخذ له عنوان " التفكيك " في غالب الأحيان و " مجاوزة الميتافيزيقا " أو نقدها في أحيان أخرى ولا سيما من جهة الاستعداد لهذه المجاوزة عبر مفهومات الكتابة والنص والأثر والصوت والمعنى نقضا لما ائتلف والتئم نظاما عقليا راسخا وحدد التاريخ " عهدا " لهذا النظام وترتيبا له في الزمان .

---

(1) من النصوص التي ترجمت له إلى العربية : **الكتابة والاختلاف**، كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء 1988 ؛ **صيدلية أفلاطون**، كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس 1998 وفصول متفرقة في دوريات عربية مختلفة. أما ما يتعلق بما كتب عنه : أُنظر على سبيل المثال : سارة كوفمان - روجي لابورت، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا. تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر**، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991.

غيـر أن انعقـاد هذا الأفق الذي بات مـألوفـا إلى حد مـا في فكر المعاصرين ودال على اختراق آفاق فكرية وفلسفية وثقافية شديدة التنوع لا يدرك في العادة من حيث نسبته إلى أصوله التي هيأت له سياقا نما ضمنه واستوى إلى حد أن اقتدار هذا الفكر على نفسه أي على الاغتذاء من نفسه بحسب المجاز الأفلاطوني المعروف قد غشى الحدود الفلسفية التي يفكر في نطاقها مناظرة وجدلا وحوارا، اختراقا ونقدا وتجديدا. ليس من فكر إلا وهو في حدود أو ساكن على الحدود يلتمس نفسه فيها أوفيما هو أبعد منها في أقصى العقل وفي أقصى ممكناته.

إن هذه الحدود التي تشكلت عليها مسألة دريدا، في عموميتها المشار إليها، إنما ترسمها سلسلة النصوص الأولى التي يتخذ بينها كتاب **الصوت والظاهرة** موقعا رئيسا[2]: فهي نصوص تنتمي إلى

---

(2) حاز هذا الكتاب أهمية عظمى جعلته أساسا لسياق تأويلي مهم في السنوات المتأخرة ولا سيما في قراءة دريدا من خلال المناظرة مع فينومينولوجيا هوسرل. حول هذه المناظرة وأهمية كتاب **الصوت والظاهرة** في بنائها راجع:

R. Bernet, «La voix de son maître (Husserl et Derrida)», *in La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie,* Paris, PUF, 1994, pp. 267-269 ; Bertram (C.W.), «Dekonstruktion als Phänomenologie der Zeichen», in *Phénoménologie française & Phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 581-608 ; Lawlor (L.), *Derrida and Husserl. The basic problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002: Chap. 7, pp. 166-208; Mckenna (W.R.) & Evans (J.C.) (ed.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1995.

والمقالات المجموعة في دوريتي:

Southern Journal of Philosophy, 32/1993: Derrida's Interpretation of Husserl; *Alter. Revue de Phénoménologie*, 8/2000 : Derrida et la phénoménologie.

المناظرة مع هوسرل ومع الإرث الفينومينولوجي في مفاصله الإشكالية الكبرى، التي هي في الوقت نفسه مواضع فلسفية لهذه المناظرة التي شغلت ما يزيد على العقد الأول تقريبا من فكر دريدا، أقرب ما تكون إلى سنوات التعلم الفلسفي. فإن اصطنعنا لهذه المناظرة ترتيبا وجدنا أن أول هذه المواضع مسألة النشأة والتكوين في السنوات 1953–1954 مع **مشكل النشأة في فلسفة هوسرل**(3)؛ وثانيها مسألة الوعي والتاريخ في التصدير المطول الذي وضعه لترجمة **أصل الهندسة** إلى الفرنسية سنة 1962 (4)؛ وأخيرا مسألة اللغة والعلامة من خلال فحص نقدي لأول **البحوث المنطقية** في العمل الذي كتبه سنة 1967 والذي نقدم هاهنا ترجمته العربية. سنوات التعلم والبحث هي إذن سنوات التدرب الفلسفي الدقيق على الفكر الفينومينولوجي وإسهام في وضع هذا الفكر عند محور المجادلات الفلسفية أواسط القرن الماضي، شيئا أقرب لما نهض له متفلسفة كبار مثل سارتر ومرلوبونتي وريكور وليفيناس . . . أوباحثون من طبقة عليا ممن أسهم بالترجمة والتأليف في وضع هوسرل في قلب الفكر الفرنسي المعاصر وفي محور إشكالاته ومسائله الكبرى ومنعطفاته الحاسمة. إن هذه المواضع الثلاثة إنما هي جزء من مشهد فكري ذي تضاريس معقدة تختلط فيه الرغبة في مجاوزة التقاليد العقلانية، على المنوال

(3) وهي مذكرة شهادة الدراسات العليا التي أنجزها بإشراف موريس دي غاندياك:

J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990

(4) راجع ترجمة وتصدير **أصل الهندسة**:

E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction J. Derrida, Paris, PUF, 1962

الفرنسي الكلاسيكي الراجعة إلى الديكارتية في أصولها البعيدة (ودريدا أعلم الناس أن هذه الأصول "قومية" أومتصلة بتصور عن التاريخ القومي في جزء عظيم منها على الأقل !)، بالفتنة التي مارسها الفكر الألماني في بدايات القرن العشرين على جيل من المتفلسفة الفرنسيين (ولنذكر هاهنا على الأقل أثر ليفيناس في الدراسات الفينومينولوجية وريمون آرون في علمي الاجتماع والتاريخ وجان هيبوليت وألكسندر كوجيف في الدراسات الهيغلية). ولئن بقي النص الأول الذي افتتح به دريدا أعماله حول هوسرل غير معروف لوقت طويل ولم ينشر إلا في بداية تسعينات القرن الماضي، فإن النصوص الأخرى قد استقرت معالم واضحة في تلقي الفكر الفينومينولوجي سواء في أفقه الأخير (مسألة التاريخ) أوفي بداياته (مسألة اللغة)، غير أن معاصرتها لنصوص أخرى ذات أهمية في ابتناء الإشكالية الفلسفية لصاحبها جعلتها وكأنها في القاعدة الخلفية لهذه الإشكالية. وفي الحقيقة فإن مشروع نقد الميتافيزيقا بواسطة استعادة مسألة الكتابة ووضعها الفلسفي عند دريدا إنما هو مشتبك اشتباكا حميما بتأويل البنية الميتافيزيقية لفينومينولوجيا هوسرل.

ولأن وضع **الصوت والظاهرة** في مساق هذه القراءة وضع متأخر، فإن ذلك أدعى أن يجعلنا نأخذه معيارا لانتظام الآنات التأويلية المختلفة التي تشكل موقف دريدا من فلسفة هوسرل:

1. كونه الموضع الأخير في ترتيب هذه المواضع فهو يمكن أن يكون محصلتها النهائية، أي خاتمة التمرس التفكيكي-التأويلي بالنص الفينومينولوجي ومحصلته القصوى في حدود الفترة الأولى من فكر دريدا. يقيس ذلك مدى الانتقال من أفق المعقولية الزمانية

التاريخية في فكر هوسرل ، إلى أفق اللغة ونظرية العبارة أي المنطق . إنها أقرب إلى الحركة الارتدادية من ملف الإشكاليات المتأخرة - الإشكالية التاريخية والتكوينية : **الأزمة، أصل الهندسة** - إلى الملف التأسيسي في الفينومينولوجيا : **البحوث المنطقية**، ورأس هذه البحوث "العبارة والدلالة" . لعله في ذلك تأكيد للمسار المعاكس للترتيب الزماني التقدمي في فهم هوسرل : ممارسة قراءة بمفعولات رَجعيّة للأثر الفينومينولوجي وهي خطة كان هوسرل يفضلها في قراءة أثره وتفهم أطواره .

2 . هذا الكتاب متعاصر مع كتابه العمدة الذي دخل به إلى قارة الفكر الفلسفي المعاصر : **في الغراماتولوجيا** الذي نُشر في 1967 . ومن المواضع المشتركة بين الكتابين الانشغال بمسألة سيادة الصوت في الفكر الغربي دون الكتابة ونظام الفوارق الذي أنتجه في تاريخ هذا الفكر فضلا عن قضية السؤال عن ماهية العلامة نفسها أو ما أسماه "الماهية الصورية" للعلامة المحددة إجمالا انطلاقا من الحضور(5) . هذان الكتابان يتبادلان التفاعل والإحالة : **الصوت والظاهرة** هو الفصل الفينومينولوجي الذي لم يكتبه دريدا في **الغراماتولوجيا**، أولعله هو فاتحة البيان المعلن عن مبادئ القراءة التفكيكية لهوسرل من حيث هي في الوقت نفسه قراءة لتاريخ الفلسفة بماهو تاريخ الميتافيزيقا . فإذن للعلاقة الأولى بهوسرل دور عظيم في صياغة مشروع التفكيك ونقد الميتافيزيقا الغربية بأكملها :

---

(5) راجع تباعا:

J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 17 (note 2) ; p. 31 (note 8).

أما بخصوص تجاوز سؤال الماهية ذي البنية "الأنطو-فينومينولوجية" نحو فكرة الأثر (trace) فراجع : نفسه، ص. 110 .

إن هوسرل هو ختام هذه الميتافيزيقا وهو أفق تأويلها في الوقت نفسه.

3. القرب بين **الصوت والظاهرة والكتابة والاختلاف**، والذي هو نص مركب من محاولات تتقاطع فيها إشكالات المكتوب بين الأدب والفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان، دال على انخراط الكتاب الذي بين أيدينا ضمن محور "الاختلاف" الذي بات في قلب الفكر الفلسفي المعاصر وتبين انتمائه إلى جيل من المفكرين (فوكو، دولوز، فاتيمو . . .) اقترن عندهم التفكير بالاختلاف خارج النظام الميتافيزيقي للفكر والانتماء إلى عصر بات خارج العالم الحديث بالفعل: العصر الذي اتخذ له اسما من البيان الشهير لجان فرانسوا ليوتار[6] على شاكلة تقرير نشره سنة 1979. إن السؤال الذي يطرح نفسه: ماهي العلاقات الممكنة بين فكر الاختلاف، معطوفا على قضية الكتابة، وبين الفينومينولوجيا الهوسرلية؟ ماهي العلاقة بين قراءة الفينومينولوجيا وبين إعادة بعث الاختلاف مستحدثا في الشكل والمعنى: الإخلاف (différance)؟[7]

إن حضور هذا النص إذن هو حضور عالق بتكون الإشكالية الفلسفية لصاحبه وليس مجرد سند خلفي لهذه الإشكالية أوعرضها التأويلي والتاريخي. فقارئ الفصل الأول من **الغراماتولوجيا** يلفي أثر

(6) المقصود بالبيان هو النص الذي نشره J.-F. Lyotard وعنوانه *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir* منشورات Minuit سنة 1979 كما لا ننسى أن ليوتار قد ألف بعد ذلك كتاب *Le différend* منشور سنة 1983 بالدار نفسها.

(7) راجع حول هذا الاستحداث محاضرة 27 جانفي / يناير 1968 بالجمعية الفرنسية للفلسفة "La différance" منشور ضمن:

J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 3-29.

هذا الحضور على نحو بيِّن ومعلن عن التواطؤ بين قراءة هوسرل وتفكيك مسألة العلامة بالخصوص، وقراءة تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ الميتافيزيقا في بنيته المنطقية والتاريخية القارة، وفي لحظاته التكوينية الكبرى التي تناسب فيها الأقوال والنظريات عصورا وأزمنة للفكر، متنامية على مساق فكري وزماني منتظم. المناظرة مع التراث الفلسفي هي جزء جوهري من بنية هذه الإشكالية شأن متفلسفين كبار في الفكر المعاصر من هيغل وديلتاي إلى هيدغر وغادامر وهابرماس. فكذلك نجد أن التاريخ المقصود هو شيء أقرب إلى "تاريخ الميتافيزيقا" (هيدغر) تاريخ المعنى والحضور والنظر والاعتبار العقلي، وبالجملة تاريخ مركزية الصوت (*phonè*) المتسق مع مركزية العقل (*logos*) على حساب الكتابة والمكتوب وحوامل التدوين والنسخ بعامة، فكذلك نجد أن **الصوت والظاهرة** يشتغل على هذا التاريخ وهو في لحظة تمامه وانكفائه على نفسه، أي لحظة "الطوق" (*clôture*) التي هي مجاز النهاية والاستدارة الدالة على الاكتمال. بيد أن هذا التاريخ يتخذ صورة "الأرشيف" الفلسفي الذي يروي حكاية هذا الطوق وقد انتشرت آثاره بين النصوص؛ إنه تاريخ نصوص ولذلك فالفكر احتفاء بها وخلق وتكوين جديد. يقتضي ذلك بادئ الأمر كلفة فلسفية شاقة: ردّ النص الفلسفي إلى نسيجه المجازي الذي جعل منه في الأصل صنعة لغوية وبلاغية رائقة وإيهاما بالحقيقة (نيتشه)، وجعل من تاريخه صورة لمجازية اللغة هذه(8)؛ توسيع

---

(8) انظر نص "الميثولوجيا البيضاء" المنشور في هوامش الفلسفة:
«Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», in *Marges - de la philosophie*, op.cit.,pp. 247-324.

معنى النص ليشمل سياقات واستراتيجيات وعوالم محيطة بنا من كل جانب هي أبعد مدى من مجرد التأليف اللغوي، ثم أخيرا إضعاف الفوارق بين النص الفلسفي وغير الفلسفي، فالأمر يتعلق باستبدال مواقع واستراتيجيات لغوية وليس فصلا دقيقا بين أجناس قول وكتابة نهائية وقائمة بنفسها. كل ذلك إنما يشهد لأفق بات فيه عنصر النص والحرف، الكلمة والأثر، الإسم والتوقيع مقومات "خارجية" للمعنى لا خارجا هو عاكس لباطن المعنى الثاوي في إنية مفكرة أوموجودة أوفي طبائع الأشياء القائمة بذاتها؛ هذا الخارج هو العارضية الجذرية والأساسية للوجود ولعلاقتنا بالوجود التي وضعها كتاب **الغراماتولوجيا** تحت عنوان اللغة: أزمة اللغة وأزمة العلامة أو "تضخمهما" أمارة على أن "عصرا تاريخيا ميتافيزيقيا ينبغي عليه أن يحدد جماع أفقه الإشكالي بوصفه لغة"[9]. يتعلق الأمر إذن باستشكال هذا الأفق على نحو خاص واستشكال موطن انعقاده: أي "هدم" (*destruction*) مفهوم "العلامة" ونقض المنطق الذي يستند عليه، اختراق دورة العلامات: بدوالها ومدلولاتها، إزاحة المفهومات العالقة بها عن مواضعها: فـ "حدوث الكتابة هو حدوث اللعب" كما سيتبين الأمر في قراءة أفلاطون[10]. ظاهر إذن أن مدخل دريدا إلى تفكيك الفكر الفلسفي إنما هو مدخل اللغة والعلامة كما استقر في التراث الغربي "قناعا لكتابة أولى" سرعان ما يتدارك أن

---

(9) راجع: **في الغراماتولوجيا**، ص. 15.

(10) حول قراءة أفلاطون راجع مقالة "صيدلية أفلاطون" التي ذكرنا ترجمتها العربية أعلاه:

«La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 79-213.

أوليتـها ليست بالزمان الفـعلي[11]. وهي ليست الكتابة التي أخص أمـاراتهـا أنهـا باتت زائدة على مـفـهـوم اللغـة أوهي "دال الدال" أو "بدل" (*supplément*) بعبارة روسو. كأن دريدا وهو يحيل على **الصوت والظاهرة** يجمل بملحوظات وإلماعات مكثفة وغامضة غاية مقصده من هذا الكتاب، وقد جعل فصله الأخير شيئا أقرب إلى ابتناء منطق جديد لمعنى البدل - وظاهرة الإبدال (*supplémentarité*) - الذي اعتنى به مطولا في قراءة روسو[12]. فإننا هاهنا نلفي جوهر الفكرة التي اعتنى بها كتابنا بتحليل دؤوب ونظر نقدي متيقظ: أولى القرائن الدالة عليها الضرورة المتحكمة بتمييز الصوت بالشرف الفينومينولوجي المميز أصلا لحضور النفس لنفسها أوحذوها تحدث نفسها وتنصت إليها بحركة واحدة وفي زمان واحد؛ وليس ذلك من عوارض التاريخ وإنما هو ضروري بإطلاق لا تحتكم ضرورته إلى أيّة هيئة (*instance*) أعلى منها. تشريف الصوت ليس اختيارا وإنما هو اقتضاء للحظة اقتصادية: اقتصاد "الحياة" و"التاريخ" و"الوجود تعلقا بالنفس". إن البنية النموذجية التي تستجمع هذه اللّحظات هي بنية الدال الباطني المحض، غير العالمي وغير الخارجي "... الذي هيمن على عصر لتاريخ العالم بأكمله، بل أنتج فكرة العالم، وفكرة أصل العالم انطلاقا من الاختلاف بين العالمي واللاعالمي ..."[13] إنتاجا قائما على ما أنتجته الميتافيزيقا من متقابلات راسخة لعل الفينومينولوجيا - التي بقيت دوما مترددة بين استبعاد الميتافيزيقا

---

(11) **في الغراماتولوجيا**، ص. 15-16 (الحاشية 1، ص. 17)

(12) انظر: **نفسه**، الباب الثاني ولا سيما ص. 203-234 وكذلك الفصل الرابع.

(13) **نفسه**، ص. 17.

وبين اقتضائها على أسس مستحدثة(14) - هي أكبر استئنافاتها المعاصرة بل لعلها آخرها.

لذلك فإن صاحب **الصوت والظاهرة**، معاودةً لحركة ذات أسلوب هيدغري واضح، قد تبين له أن فينومينولوجيا هوسرل وذلك من قبل أن تتحول إلى فلسفة متعالية (ترنسندنتالية) على المنوال الديكارتي، هي، ومنذ فاتحة **البحوث المنطقية**، الميتافيزيقا بعينها أوهي مكررة، كما يقول في مقدمته، لليقين بل لليقينيات الميتافيزيقية الكبرى حول الوجود والنفس، حول القول والمعنى وحول الضامن لكل ذلك، أي تأويل الوجود حضورا. وفعلا فهذا التأويل، الذي لا ينكر وضع **البحوث** بعامة من حيث هو كتاب يستعصي على الاختزال في منظومة المفهومات الميتافيزيقية الكلاسيكية، ليس أمرا يجري على سبيل التعميم ولا على سبيل المحاكاة للخطط التأويلية التي راجت بعيد **الوجود والزمان** لتفكيك هذه المنظومة وردها إلى أصولها الأفلاطونية والديكارتية سواء بسواء. إن أفق القراءة الذي ابتناه دريدا في هذا العمل إنما يبلغ إلى هذا التأويل بشرح مفصل لمقومات القول الفينومينولوجي في "العبارة والدلالة" لا بافتراضه قبلا وتطبيقه عليه. ذلك أن هذا النص الافتتاحي، وكامل **البحوث** عموما، إنما

---

(14) أنظر مدخل **الصوت والظاهرة** ومقالة 1966 التي أحال عليها بنفس الموضع وأعيد نشرها في:

«La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la phénoménologie de Husserl», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 8/ 2000, pp. 69-84.

حول هذه القضية في فكر هوسرل: راجع مقدمة كتابنا: **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا**، دار الجنوب تونس 2000، ص. 5-34.

هو نص عسير، غير دال على مفترضاته "الميتافيزيقية" بيسر ووضوح بل هو عكس ذلك يعلن أن ميدان الموضوعات التي ينشغل بها الفحص المنطقي المحض إنما هو ميدان "محايد ميتافيزيقيا" كما هو معلوم، أسبق من الفصول والمواقف والتقديرات الفلسفية المتداولة للوجود وللموضوعات الداخلة في التئامه والتئام معقوليته.

إن هذه القراءة هي مراهنة صعبة على أمر اعتاص على قرّاء هوسرل: فلاهم جزموا قطعا بانتماء هذا الأثر إلى التراث الفلسفي الميتافيزيقي، ولا سيما فيما يتعلق بالمنطق ونظرية المعرفة ومبادئهما الناظمة، ولا هم اقتنعوا بخلاف ذلك اقتناعا نهائيا. فإذا استثنينا جيل المتعلمين الأوائل في عهد غوتنغن الذين انشقوا عن معلمهم لما أحدثه انصرافه إلى التأسيس المتعالي المثالي للمعرفة ولنظرية الإدراك والعقل (إنغاردن، كونراد-مارتيوس)، فإن سائر تلاميذه ومساعديه في الأطوار اللاحقة (فنك، لاندغريبه...)، لنقل ذلك بعموم وبغير تفصيل، قد انقادوا إلى ضرب من التوافق بين تعليمات **البحوث** التي تظل رحم الإشكالية الفينومينولوجية وبين المشروع المتعالي الذي استمر إلى الحدود القصوى من فكر هوسرل توافقا هو أقرب إلى تأكيد انتماء **البحوث** إلى الأفق الميتافيزيقي للإشكالية المتعالية ولتفريعاتها المتأخرة (ربما باستثناء هيدغر وهو من مساعديه المتأخرين الذي ظل متعلقا بمثال **البحوث** إلى حد كبير). لذلك قد يكون عمل دريدا جزءا من تاريخ تلقي كتاب **البحوث** ولو أنه لا يعلن عن نفسه ولا عن موضعه التأويلي ضمن هذا التاريخ بل لعله جزء من هذه الصعوبة القائمة في حسم وضع هذا الكتاب في الدراسات الهوسرلية.

إن كتاب **الصوت والظاهرة** لا يعلن عن أفقه التأويلي، بل عن منهجه، إلا إشارة وتلميحا. فالتحليلات التي ظهر التحامها بالنص ظهورا واضحا إنما هي أوفى لما يقتضيه هوسرل أصلا من الناظر في فكره: أن يصرف همه إلى النظر في الأشياء والأمور والمسائل وأن يرتاض على العودة إليها لا إلى أقاويل مأثورة أوتأويلات لا طائل من ورائها. فكذلك يستغني صاحب هذا الكتاب عن المناقشات التاريخية التفصيلية والاستطرادات، إلا ما كان ضروريا، ويلتفت إلى "مسار الأشياء" (كانط)، خطوة بخطوة يعيد بناء القول الفينومينولوجي وكأنه يكتب كتابة ثانية وكأن حضرة صاحبه رقيب عليه أوناظر إليه من ركن قصيّ. كتابة **الصوت والظاهرة** إذن هي تمرين فلسفي على مستوى رفيع:

1. هي تمرين على قراءة الأثر الهوسرلي من حيث يحتكم إلى بنية أصلية واحدة ووحيدة، هي التي ينطوي عليها كتاب **البحوث المنطقية**، ومن حيث يمكن انتظام آناته وهيئاته بحسب وضع مسألة اللغة والدلالة. فمن جهة هذه المسألة بالذات يتبين أن الأوائل الفلسفية والمبادئ التي وضعها هذا الكتاب الرئيس قد استمرت فاعلة في مختلف أطوار الفكر الفينومينولوجي ولا سيما في أقصاها: أي فلسفة الإشكالية المتأخرة التي تدخل تحت عنوان "الأزمة" (*Krisis*)، والتي تجد في النص المكثف والموجز لسنة 1936 "أصل الهندسة" تحققها ومحصلتها النموذجية والنهائية. لا ننسى أن دريدا قد ابتدأ العمل على هوسرل بترجمة هذا النص والتصدير له وأن إتيانه إلى **البحوث** إنما هو بعد النظر في آخر نصوص هوسرل وأبلغها في الدلالة على ما آل إليه فكره.

2. هي تمرين فينومينولوجي من حيث ساير الفيلسوف في إعلانات المنهج والتمييزات التي التزم بها وسائر الإجراءات التي لا يستقيم دونها النظر الفلسفي في اللغة والدلالة وفي العلامة والمعنى، أظهرها ما كانت البحوث قد أعلنت عنه: تعطيل الافتراضات واستثنائها من التحليل، وهي افتراضات مأتاها الميتافيزيقا المتداولة والعلوم القائمة ولا سيما ما يتعلق بالنفس والطبيعة. على أن هذا التحليل مع ذلك قد استبقى لنفسه سياقا، أوبنية معيارية للعمل، استثناها من نظام الافتراضات، هي "نظرية المعرفة" من حيث هي هيئة مثالية عامة غير مقيدة بطرح أوباجتهاد فلسفي معين وإنما تؤخذ على العموم، أي من حيث تضمن قيمة التحليلات ضمانا مطلقا سواء وجدت موضوعاتها أم لا. أي في هذه الحال سواء وجدت اللغة أواللغات بالفعل أم لم توجد إلا على نحو الممكن والمتخيل. شيء من هذا التمرين هو أقرب إلى الاستحالة والإعجاز !

3. إن إشكال العلاقة بالميتافيزيقا هو إحدى المراتب الأساسية لهذا التمرين، وهو يبلغ مع هوسرل ذروته كونه عالقا بفكر على درجة عالية من الأهبة النقدية فيما يرتئيه من التمرس الخاص بمنهجه أوبمناهجه - أي جملة الردود الفينومينولوجية المتعالية -، لا فيما يتعلق بالوضع الطبيعي للفكر المتصل بالأنفس والذوات العاقلة الفعلية الموجودة في العالم، بل خصوصا فيما يتعلق بوقع التراث الميتافيزيقي الهائل على نظرية المنهج وعلى انطباقاتها الممكنة اللامتناهية. كون "النقد الفينومينولوجي للميتافيزيقا . . . لحظة ضمن اليقين الميتافيزيقي" كما يقول في مقدمة الكتاب فإن ذلك يختصر الوضع الذي بات فكر هوسرل جزءا منه (والذي هو أيضا

وضع **الوجود والزمان** على نحو مشهدي تراجيدي بالأخص) والذي عبرت عنه ملحوظة لطيفة من ملحوظات **الكتابة والاختلاف**: أنه لا سبيل إلى الاستغناء عن مفهومات الميتافيزيقا لنقض الميتافيزيقا وأنه ليس بحوزتنا أية لغة ولا أي منظومة تركيبية ومعجمية شأنها أن تكون غريبة عن هذا التاريخ؛ فكل نطق بنقض الميتافيزيقا هو أصلا جزء منها ومن هيئتها ومنطقها الأساسي(15). من أجل ذلك فإن فحص تفصيلات نظرية العلامة مكرس كله لبيان الاستحالة المبدئية للاشتغال على هذا المفهوم خارج الميتافيزيقا ولضبط التمييزات والاختلافات التي تتحكم بمكوناته دون افتراض التفضيل الميتافيزيقي للمدلول المتعالي المحض. فإذن الاضطرار إلى الضبط المعياري والأنطولوجي التي ترسمه ميتافيزيقا الحضور وتشكلاتها المختلفة هو القاعدة القصوى المتحكمة بمسألة اللغة، بأصلها المنطقي وبالممكنات الدلالية المشتقة منها. في عمق المناظرة مع هوسرل إذن أمر جوهري: تقلب اللغة الفلسفية بين نسيج المفهومات الميتافيزيقية التي ليس بوسعها الخروج عنها ولا عن اللغة بعامة وبين الاتصال بالتجربة المحضة والتعبير عن ماهيتها بمطابقة حضورية مطلقة وتامة.

4. لذلك فالسبيل إلى النص الفينومينولوجي مترددة بين الشرح والتعليق من جهة والتأويل من جهة ثانية؛ فهذا النص الذي لا يفصح

---

(15) راجع مقالة "البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" عربها جابر عصفور: **فصـــول**، (11) 4/ 1993، ص. 230-250 المقطع المشار إليه ص. 235

«La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in *L'écriture et la différence*, p. 412

عن نفسه إلا في لغته التي يعتقد استصفائها من الطبقات الدلالية والمأثورات الميتافيزيقية المتداولة، محتاج إلى جهاز مفهومي يفكك ما التئم من هذه الطبقات وينفذ إلى ما بينها من التفاوت والفرق ويعيد توليد الاختلاف في الهوية الذاتية الصماء للحضور من حيث هو مهدد أصلا بلاحضور مكين. **الصوت والظاهرة** هو تمرين على التفكيك منهجا للفلسفة وتدبيرا للغة هي غير لغتها تدبير الظاهر منه أنه أقـــرب إلى الكشف عن الرواسب (*dé-sédimentation*) بحسب المجاز الجيولوجي الذي استعمله هوسرل كثيرا في نصوصه المتأخرة في سياق نقد التشكيلات المثالية للعقل العلمي والمنطقي وردها إلى قواعدها الأولى في التجربة المعيشة العالمية؛ وأحيانا إلى " النقض " (*destruction*) الهـيـدغـري الذي هو أدخل في مـعنى التحطيم والهدم المنهجي للبداهات المنقولة التي تغشي الأصول وتمنعها عن التجلي والظهور من حيث هي تجارب وجود أصلية ومنبعية. الحاصل من ذلك أن التفكيك - الذي سينبه دريدا كثيرا على عسر تعريفه إن لم نقل امتناعه[16] - الذي لا تخفى أصوله الفينومينولوجية، إنما يستخدم لنقض فكرة الأصل نفسها وما ينبني عليها من بداهة وحضور وروح وحياة. ينبغي على التفكيك الذي

(16) وقد أكد على ذلك حتى وقت قريب من وفاته (8 أكتوبر 2004) في المناظرات والمحاورات التي أجريت معه (لعل آخرها مع ريجيس دوبري وآخرين في صيف السنة نفسها). انظر تعريفه المستطرف للتفكيك أنه "أكثر من لغة" والذي ورد في موضعين:

«Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase :*plus d'une langue.* » *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 38 ; *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, 1996, p. 2.

اعتنى بممارسته هاهنا أكثر من الحديث عنه أن يتقن فن الإنصات إلى لغـة أخـرى وقـبل ذلك أن يخـبـر عن اللغـة التي يفكك طبـقـاتهـا ومفرداتها، عن ثرائها وأصالتها، عن حكايات نشأتها الأولى . . .

***

إن قَارئَ هذا النص يجد أنـه يتكلم أكثر من لغة أوهو يقع في تقاطع لغويَ معقد بات يشكل المشهد الفلسفي المعاصر، أعني اضطراره للتفكير على حـدود العدة الاصطلاحية والمفـهـومية والبلاغية التي يوفرها اللسان الألماني. فلذلك يتبين الاشتباك بين اللسانين - لسان النص المقروء ولسان النص القارئ - أمرا يغري بمسايرة المعنى وهو يعبر عن نفسه متحيرا بين حدين غير مستقر أوهو باحث عن استقرار عسير. يفاجئ دريدا قارئه أولا بالعزوف عن ترجمة المصطلح الرئيس والاحتفاظ به منطوقا ومكتوبا على شاكلته الأصل: *Bedeutung* ، ثم تخريج المعنى الذي يختص به على شاكلة غير معهودة مركبة بما يفي بالمعنى الذي تحتمله لفظة "الدلالة" في صيغتها الفعلية-المصدرية كماهي عادة الفلاسفة (*Bedeuten*) من حـيث هي فـعل إرادة تحـقق الدلالة وعـزم على القـول (*vouloir-dire*). وليس المقـصـود من ذلك خـروجٌ على العرف الاصطلاحي لغاية الاستحداث وإنما اقتراب من روح اللغة الفينومينولوجية وتقريب لها إلى لغة غير ناطقة بها أصلا، أوهي في وضع الاستعداد للنطق بها. في الأمر حرص على الإنصات إلى الألفاظ كـما هي من قـبل أن تلتبس بنظائرها، ومن قبل أن يستقر الاصطلاح عليها كأن الفيلسوف يأتي إلى المعنى بغير لفظ

أصلا كما اعتقد أفلاطون والفارابي، أوغير مكترث للفظ له أن يتخير أيّاً شاء. فإن غاية الدرس الفلسفي من قراءة هوسرل إنما هي استئناف للأفق الذي تراءى من قبل لفيلسوفينا وهما يجترحان من المعجم الإغريقي ومن المعجم العربي عدة مفهومية (*conceptualité*) أوجهازا ليس هو في نهاية المطاف إلا أمارة نفسه أي أمارة الاستغناء عنه. العمل الفينومينولوجي إنما هو ارتياض على إصلاح اللغة وعلى تدارك ما يداخلها من آثار المدلولات الطبيعية أوالمأثورات الميتافيزيقية بحسب قياسها الصوري على الكلي المنطقي المحض. لدريدا إذن أن يقر من بعد ما أعلن منذ المقدمة أن اللغة الفينومينولوجية لم تفلح في الانفصال عن اللغة المتداولة وأن ماهية اللغة الفلسفية، ولا سيما تلك التي يعتقد هوسرل بنائها بحسب نظريته في العبارة، إنما هي مجازية في الأصل أي غير مستقلة عن آلية المقايسة والتماثل وعن روابط التناسب والتشابه. شيء من بلاغة اللغة يتخفى وراء نظرية العبارة المحضة ومتطلباتها الوصفية البسيطة أولعل هذه البلاغة التي هي الرابطة الإنشائية بين أقصى مكونات هذه النظرية أي المطلب الحدسي الحضوري الذي يختصر العلاقة بالأشياء في الرؤية والنظر من جهة والمطلب الشكلاني الذي يجعل اللوغوس صورة الصور جميعا أي واهب المعاني وخالق الألفاظ وضابط الروابط بين الحدود. ليس القول في اللغة والعبارة والدلالة فقط هو رهن لهذه الصعوبة القصوى التي هي رهان الفكر منذ أفلاطون وأرسطو وإنما الفينومينولوجيا برمتها ارتياض لا حد له على هذه الصعوبة وعلى نظائرها أي رفع النفس بدربة روحية خاصة إلى

مـقـام الأصـول رفـعـا شـهـوديا حـضـوريا لا للفناء في المطلق أولاستفنائه في الذات أوفي النفس وإنما هو السبيل إليه والإخبار عنه بالعبارة والإشارة، اقتضائه للفكر وتنزيله في الزمان، تحصيله بالعين وبالبيان.

فتحي إنقـزّو - جامعة تونس المنار

"عندما نقرأ لفظة أنا دون أن نعلم من كتبها فإن لدينا لفظة إن لم تكن خالية من الدلالة فعلى الأقلّ هي غريبة عن دلالتها المعتادة."

بحوث منطقية.

"إنّ إسما نُطق به أمامنا أوحى إلينا بمعرض درسدن وبآخر زيارة قمنا بها إليه: اختلفنا إلى القاعات وتوقفنا أمام لوحة لتينييه Téniers تمثل معرضا للوحات. فلنفترض أن لوحات هذا المعرض تمثل هي أيضا لوحات [أخرى]، تظهر من جانبها نقائش بإمكاننا قراءتها، إلخ."

أفكار...I

"تحدثت في الوقت نفسه عن التصويت وعن الصوت. قصدت أن التصويت كان قائما على تقطيعات متمايزة، بل هي متمايزة على نحو مرعب ومخيف. كان السيد فالدرمار Valdemar يتحدث للإجابة عن سؤال كما هو ظاهر... وهو يقول الآن:

" - نعم، - لا، - لقد نمت، - والآن، - الآن، أنا ميت."

حكايات عجيبة.

مقدمة

فتحت **البحوث المنطقيّة** (1900-1901) كما هو معلوم سبيلا انخرطت فيه الفينومينولوجيا برمتها. وإلى حدّ النشرة الرابعة لم يطرأ عليها أي تغيير أساسي ولا أية مراجعة ذات أهمية. إنما فقط بعض التصويبات وعمل تفسيري هائل: **أفكارI** و**المنطق الصوري والمنطق المتعالي** بسطت دونما انقطاع مفهومات المعنى القصديّ أو النُّويمَائيّ، الفرق بين طبقتي التحليليّة بالمعنى الرئيس (المورفولوجيا المحضة للأحكام ومنطق اللزوم) ورفعت عن مفهوم العلم بعامة[1] الحد الاستنباطي والنومولوجيّ المفروض عليه إلى الآن. إن الأوائل المفهومية التي قامت عليها **البحوث** لا تزال حاضرة في **الأزمة** وفي النصوص الملحقة بها ولا سيما في **أصل الهندسة** وخاصة عندما تتعلق كلها بمسألة الدلالة واللغة بعامة. ففي هذا الميدان أكثر من أي ميدان آخر بإمكان القراءة المتأنية أن تكشف في كتاب **البحوث** عن البنية الأم لجُمّاع الفكر الهوسرليّ. تتيسر في كل صفحة قراءة ضرورة الرّدود الماهويّة أوالفينومينولوجية - أو مراسها الضمني - وحضور بيِّن لكل ما تمكَّن من الإقبال عليه.

(1) **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** *Logique formelle et logique transcendantale*، § 35 ب، ترجمة سوزان باشلار، المنشورات الجامعية الفرنسية، ص. 137.

غير أن فاتحة أول البحوث (**العبارة والدلالة** *Ausdruck und Bedeutung*)[2] فصل مخصص "للتمييزات الجوهرية" التي تتحكم على نحو صارم بكل التحليلات المقبلة. إن متانة هذا الفصل قائمة على تمييز اقتُرِح منذ الفقرة الأولى: إن للفظة "علامة" (*Zeichen*) "معنى مزدوجا" (*ein Doppelsinn*). يمكن للعلامة أن تعني "العبارة" (*Ausdruck*) أو "الإشارة" (*Anzeichen*).

ماهو ضرب السؤال الذي مكننا من استقبال هذا التمييز وقراءته وهو محمل هكذا ببرهان ثقيل؟

لقد بادر هوسرل، من قبل أن يقترح هذا التمييز "الفينومينولوجي" الصرف بين معنيي لفظة "العلامة"، أو بالأحرى قبل الاعتراف بها وقبل النص عليها فيما أُريد له أن يكون وصفا محضا، إلى ضرب من الردّ الفينومينولوجيّ قبل أوانه: فهو يعطّل كل معرفة قائمة ويؤكد على ضرورة استثناء الافتراضات (*Voraussetzungslosigkeit*) سواء كان مأتاها الميتافيزيقا، أو علم النفس، أوعلوم الطبيعة. ليست نقطة الانطلاق من "حدث" (*Faktum*) اللغة افتراضا شرط أن ننتبه إلى عرضية المثال. فالتحليلات التي تجري على هذه الشاكلة تحتفظ "بمعناها"

(2) باستثناء بعض الانفتاحات أوالاستباقات اللازمة، فإن هذا العمل يعتني بتحليل نظرية الدلالة كما تكونت منذ البحث الأول من **البحوث المنطقية**. ولقد أحجمنا، حتى تتيسر متابعة سبيلها الشاق والمتوعر، عن المقارنات والتقريبات والمقابلات التي كانت تفرض نفسها هنا أوهناك بين الفينومينولوجيا الهوسرلية وسائر النظريات الكلاسيكية أوالحديثة في الدلالة. ونحن لا نخرج عن نص **البحوث المنطقية I** أحيانا إلا للتنبيه على مبدإ لتأويل عام لفكر هوسرل حتى يمكن لنا أن نتقصى هذه القراءة النسقية التي نأمل أن نقدر عليها يوما.

و "بقيمتها الإبستيمولوجية" - أي بقيمتها على جهة نظرية المعرفة (*erkenntnistheoretischen Wert*) - سواء وجدت اللغات أم لم توجد وسواء استخدمتها فعلا كائنات كالنّاس أم لم تستخدمها، وسواء وجد الأُناس ووجدت الطبيعة بالفعل أوفحسب "ضمن المخيلة وعلى جهة الإمكان".

هكذا ترتسم صورة سؤالنا في عموميتها الشديدة: أليست الضرورة الفينومينولوجية، صرامة التحليل الهوسرلي ودقته والمقتضيات التي تفي بها والتي يتوجب علينا إيفائها هذا الحق، تخفي مع ذلك افتراضا ميتافيزيقيا؟ ألا تضمر مسايرة وثوقية أوتأملية شأنها أن تجعل النقد الفينومينولوجي غريبا عن نفسه، أليست بقية من سذاجة غائمة ولكنها مقومة للفينومينولوجيا في جوهرها في مشروعها النقدي وفي القيمة التأسيسية لأوائلها الخاصة ولا سيما فيما تعتبره مصدر كل قيمة وضامنها "مبدأ المبادئ" أي الحدس المعطاء الأصلي، **الحاضر** أو **الحضور** الذي للمعنى عند حدس جمّ وأصلي. وبعبارات أخرى: فنحن لا نتسائل عن هذا المأثور الميتافيزيقي أوذاك هل هو قادر أن يحد هنا أوهناك من يقظة الفينومينولوجيّ، وإنما عن الصورة الفينومينولوجية لهذه اليقظة، أليست محكومة أصلا بالميتافيزيقا نفسها. ففي بضعة أسطر سقناها منذ كان الاستخفاف بالافتراض الميتافيزيقيّ أصلا شرطا "لنظرية معرفة" أصيلة كما لو أن مشروع نظرية في المعرفة - حتى وإن تحرر بواسطة "النقد" من هذا النسق التأملي أوذاك - لم يكن لينتمي بادئ الأمر إلى تاريخ الميتافيزيقا. أليست فكرة المعرفة ونظرية المعرفة في حد ذاتها فكرة ميتافيزيقية؟

يدور الأمر إذن، بناء على المثال المفضل لمفهوم العلامة، على متابعة النقد الفينومينولوجي للميتافيزيقا بوصفه لحظة ضمن اليقين الميتافيزيقي. بل أكثر من ذلك: على المبادرة بالتثبت من كون مصدر النقد الفينومينولوجي هو المشروع الميتافيزيقي بعينه في تمامه التاريخيّ وفي صفاء أصل أعيد التثامه.

ولقد حاولنا في غير هذا الموضع[3] رسم الحركة التي لم يكن هوسرل يقصد بها حقا، وهو الناقد الذي لا يكل للتأمل الميتافيزيقي، سوى التشوه والتحلل [الذين أصابا] ما كان يعتبره ويريد إقامته بوصفه ميتافيزيقا أصيلة أو **فلسفة أولى**. في خاتمة **التأملات الديكارتية** يقابل هوسرل مرة أخرى بين الميتافيزيقا الأصيلة (تلك التي هي مدينة بقيامها إلى الفينومينولوجيا) والميتافيزيقا بالمعنى المعتاد. فالنتائج التي بلغها هي كما يقول "ميتافيزيقية إذا ما اعتبرنا أن المعرفة القصوى بالوجود ينبغي أن تسمى ميتافيزيقية. غير أنها أبعد ما تكون عن الميتافيزيقا بالمعنى المعتاد للفظ؛ هذه الميتافيزيقا التي اندثرت في مجرى تاريخها ليست موافقة أبدا للروح التي أسست عليها في الأصل بماهي فلسفة أولى. إن منهج الفينومينولوجيا الحدسي العيني والقاطع أيضا لا يقبل أي مجازفة ميتافيزيقة ولا أيّة مبالغات تأملية." (§ 60) نستطيع أن نبين المسوغ الأوحد والمستمر لكل الأخطاء وكل الانحرافات التي ينكرها هوسرل على الميتافيزيقا "المنحلة" عبر جملة من الميادين

(3) الفينومينولوجيا وطوق الميتافيزيقا (*La phénoménologie et la clôture de la mé-taphysique*) ضمن: ΕΠΟΧΕΣ أثينا، فيفري، 1966 [أعيد نشره في Alter، العدد 8/ 2000، ص. 69-84. م م]

والمسائل والحجج : إنه العماء دوما أمام الضرب الأصيل من **المثليّة** (*idéalité*) أي تلك التي هي **كائنة** والتي **بالإمكان تكريرها** بغير نهاية ضمن الهويّة التي لحضورها من قبل أنها **غير موجودة** وغير واقعية أوهي **لاواقعية** (*irréelle*) لا على جهة التخييل، وإنما على معنى آخر يمكن له أن يسمى بأسماء عديدة والذي يسمح إمكانه بالحديث عن لاواقعية الماهية وضرورتها [والأمر نفسه بخصوص] النُّويماً (noème) والموضوع المعقول واللاعالمية (non-mondanité) بعامة والتي هي [أمر آخر] غير عالمية أخرى كما أن المثلية ليست كائنا هابطاً من السماء إنما أصلهما إمكان تكرير الفعل المنتج. ولكي يكون إمكان هذا التكرير مفتوحا **على نحو مثالي** بلانهاية، لزم أن تضطلع صورة مثالية بهذه الوحدة التي بين **اللامحدد والمثالي**: إنه الحاضر أوبالأحرى حضور الحاضر الحيّ. إن الصورة القصوى للمثليّة، تلك التي يمكن في نهاية المطاف أن نستبق فيها كل تكرير وأن نذكر به، مثليّة المثليّة هي **الحاضر الحيّ** حضور الحياة المتعالية لذاتها. بإمكاننا أن نقطع بالقول إن الحضور قد كان دوما وسيكون إلى ما لا نهاية له الهيئة التي تحتضن التنوع اللامتناهي للمحتويات. فالمقابلة المؤسسة للميتافيزيقا بين الصورة والمحتوى إنما تجد في المثليّة العينية للحاضر الحيّ تبريرها الأقصى والجذري. ونحن سنعود إلى مفهوم **الحياة** ضمن عبارات الحاضر الحيّ والحياة المتعالية. حسبنا فقط أن نلاحظ توضيحا لمقصدنا أن الفينومينولوجيا وكأنها ترتجّ من داخلها وكأنه في أوصافها الخاصة لحركة التزمين وتقوّم الذاتية المشتركة احتجاج عليها. ثمة في أعماق ما يشدّ لحظتي الوصف الحاسمتين إحداهما إلى الأخرى لا حضور عنيد بات مستحقا

لقيمة مُقوّمة (constituante) تصحبه لاحياة أو لاحضور أو لاانتماء الحاضر الحي إلى نفسه؛ لاأصالة مكينة. ومهما كانت الأسامي التي تتسمى بها [هذه المعاني] فإنه ليس لها إلا أن تُحْيِي الصمود في وجه الحضور: وباختصار يدور الأمر على: 1. المرور الضروري من الإمساك (rétention) إلى الاستحضار (*Vergegenwärtingung*) ضمن تقوّم حضور موضوع (*Gegenstand*) زمانيّ بالإمكان تكرير هويته؛ 2. المرور حتما بالإحضار (apprésentation) ضمن العلاقة بالغير، أعني ضمن العلاقة بما يمكّن لموضوعية مثالية بعامة، حيث الذاتية المشتركة شرط الموضوعية التي تجعلها الموضوعات المثالية فحسب موضوعية مطلقة. وفي الحالتين فإن ما يسمى تحويل الاستحضار (*re*-présentatin, *ap*-présentation / *Verge-genwärtigung* ou *Appräsentation*) لا يطرأ على الإحضار (présentation) وإنما يكيفه بتقطيعه قبليا. وليس في ذلك تشكيك في الوصف الفينومينولوجي المتعالي ولا نيل من القيمة التأسيسية للحضور. بل إن عبارة "القيمة التأسيسية للحضور" هي من قبيل الإطناب. يدور الأمر فقط على إظهار الفضاء الأصلي غير التجريبي للاأساس، للهوة التي تتقرر بناء عليها وتخلع [صفة] الأمان للحضور الذي في الهيئة الميتافيزيقية للمثليّة. هذا الأفق هو الذي نسائل ضمنه هاهنا المفهوم الفينومينولوجي للعلامة.

إنّ مفهوم الميتافيزيقا الذي نشتغل عليه ينبغي أن يتحدّد، كما ينبغي ضبط العمومية المفرطة لهذه المسألة. ومن ذلك: كيف لنا أن نسوّغ أولا القرار الذي قضى أنّ التفكير في العلامة يدخل تحت طائلة المنطق؟ وإن كان مفهوم العلامة متقدّما على التفكير المنطقيّ،

متروكا له وخاضعا لنقده فماهو مصدره؟ ما مصدر ماهية العلامة التي ينضبط بحسبها هذا المفهوم؟ من أين لنظرية المعرفة أن يكون لها سلطان يعين ماهية اللغة وأصلها؟ . إنّ مثل هذا القرار ليس لنا أن ننسبه إلى هوسّرل وإنما هو يضطلع به، أو بالحريّ هو يضطلع بميراثه وبصحته اضطلاعا صريحا. إن نتائج ذلك لا تحصى. فمن جهة كان على هوسرل أن يرجئ طيلة حياته كل تأمل صريح في ماهية اللغة بعامة. فكذلك نجده "يعطل" اللغة في **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** (اعتبارات تمهيدية، §2). ولقد بيّن فنك Fink بوضوح أن هوسرل لم يطرح أبدا مسألة اللوغوس المتعالي أي اللغة التي ورثتها الفينومينولوجيا وأنتجت ضمنها عمليات الردّ وأظهرتها. لم تنفصم الوحدة بين اللغة المتداولة (أولغة الميتافيزيقا التقليدية) ولغة الفينومينولوجيا أبدا، رغم كل الاحتياطات والتنصيصات والتجديدات والاستحداثات. إن تحويل مفهوم مأثور إلى مفهوم إشاريّ ومجازي أمر لا يعفي من التراث بل هو يفرض أسئلة لم يحاول هوسرل الإجابة عنها أبدا. هذا الأمر يعود من جهة ثانية إلى أن هوسرل، الذي لم يصرف همه إلى اللغة إلا ضمن أفق المعقولية والذي حدد اللوغوس انطلاقا من المنطق، إنما حدد ماهية اللغة بالفعل وعلى نحو تقليديّ انطلاقا من المنطقية معياراً لغايتها. أن تكون هذه الغاية هي الوجود حضوراً فذلك هو الأمر الذي نريد التنبيه عليه.

فكذلك هو الأمر مثلا حين يتعين أن نعيد تعريف العلاقة التي بين النحوي المحض والمنطقي المحض (وهي التي أهدرها المنطق التقليدي الذي أفسدته الافتراضات الميتافيزيقية) أي حين ينبغي

تكوين مورفولوجيا محضة للدلالات (*Bedeutungen*) (وهي لفظة لن نترجمها لأسباب ستتضح في حينها) والتماس النحوية المحضة منظومة القواعد التي تسمح بالإقرار إن كان قول ما بعامة، هو قول فعلا إن كان له معنى وإن كان للغلط **وللتهافت** (*Wiedersinnigkeit*) أن يجعلاه غير معقول وأن يسلباه صفة القول المفعم بالمعنى أي أن يجعلاه **خُلفاً** (*sinnlos*)، فإذن لن تطابق العمومية المحضة لهذا النحو فوق التجريبي حقل إمكان اللغة بعامّة وليس لها أن تستنفذ مدى القبلي الذي هو له. إنها لا تختص إلا بالقبلي المنطقي للغة، إنها **نحو محض منطقيّ**. لقد أجرى هوسرل هذا التقييد منذ البدء ولو أنه لم يؤكد عليه في النشرة الأولى **للبحوث**: "لقد تحدثت في النشرة الأولى عن "النحو المحض" وهو اسم استخرجته بالقياس على "**علم الطبيعة المحض**" لدى كانط وعبرت عن ذلك تصريحا. غير أنه ما دام من الممتنع أن نقرر أن نظرية الأشكال المحضة للدلالات تحتوي على جماع القبلي في كليته، من أجل أن علاقات المواصلة بين الذوات النفسية مثلا والتي لا يستهان بأهميتها بالنسبة إلى النحو تنطوي على قبلي خاص، فإن عبارة النحو المحض المنطقي تستحقّ التفضيل. . . "[(4)]

إن اقتطاع القبلي المنطقي ضمن قبلي اللغة بعامة لا يفرز جهة، وإنما يشير، كما سنرى بعد حين، إلى شرف الغاية وصفاء المعيار

---

(4) الترجمة الفرنسية، هـ. إيلي، ل. كالكال، ر. شيرر، الكتاب الثاني، الباب الثاني، ص. 136. في كل إحالة مقبلة سنشير باختصار إلى هذه الترجمة: "ت. ف." فيما كنا بصدده استبدلنا كلمة «significations» بنظيرتها *Bedeutungen*.

ومـاهيـة القـبلة. إن تكرر هذه الحـركـة التي انسـاقت إليـهـا الفينومينولوجيا أصلا برمتها هي القصد الدفين للميتافيزيقا بعينها فذلك هو الأمر الذي نود إظهاره بأن نعين في أول **البحوث** جذورا استمسك بها خطاب هوسرل اللاحق ولن يجتثها أبدا. إن قيمة **الحضور**، التي هي هيئة القضاء العليا لجملة هذا القول، ستتغير هي نفسها دون أن تفنى في كل مرة يختص فيها الأمر (على المعنيين المتعالقين للتدني المميز لماهو طالع بوصفه موضوع حدس وللتدني الذي يخص الحاضر الزماني الذي يعطي صورته إلى الحدس البيّن والفعليّ للموضوع) بحضور موضوع ما في الوعي بحسب البداهة الواضحة لقصد جمّ أوبالحضور للذات ضمن الوعي، وليس المقصود "بالوعي" أمرا غير إمكان حضور الحاضر للذات وضمن الحاضر الحيّ. في كل مرة تتعرض فيها قيمة الحضور هذه إلى تهديد ما، يسارع هوسرل باستنهاضها وبالتذكير بها، بإعادتها إلى حيث هي على شاكلة الغاية أي الفكرة بالمعنى الكانطي. ليس ثمة مَثَليّة، بغير فكرة بالمعنى الكانطي، عاملة وفاتحة لإمكان أمر غير محدّد، لتناهي نموّ مرسوم سلفاً أولاتناهي التكريرات الجائزة. إن هذه المثليّة لهي الصورة عينها التي يمكن فيها لحضور موضوع بعامة أن يُعاد بلا حدّ بوصفه هوهو. إن لا-واقعية **الدلالة** (*Bedeutung*) ولا-واقعية الموضوع المثاليّ وكذلك لا-واقعية تضمين المعنى أوالنويما داخل الوعي (سيؤكد هوسرل على أن النويما لا ينتمي بالفعل - *reell* - إلى الوعي) كل ذلك هو الذي سيعطي إذن ضمانا للحضور لدى الوعي بإمكان تكريره بغير حدّ. حضور مثاليّ لدى وعي مثاليّ أومتعال. المثلية هي خلاص الحضور أوهي السيادة عليه

ضـمن التكرير. وليس هذا الحضور في صفائه حضورا لشيء **يوجد** في العالم، إنما هو متعلق بأفعال تكرير هي نفسها أفعال مثاليّة. ألا يمكننا القول إن ما يفتح التكرير على اللامتناهي أوفي داخله حين تُؤمّنُ حركة الأمثَلة إنما هي علاقة ما "لموجود" بموته؟ وأنّ "الحياة المتعالية [الترنسندنتالية]" هي مسرح هذه العلاقة؟ إنه من السابق لأوانه أن نقطع بذلك. ذلك أنه يتعين علينا قبل كل شيء أن نمرّ بمشكل اللغة. وليس في ذلك ما يثير العجب: فاللغة إنما هي الوسط الذي تجري فيه لعبة الحضور والغياب. ألا تتضمن اللغة، أليست هي في الأصل ما يمكن أن تجتمع فيه **الحياة** و **المثليّة**؟ بيد أنه يتوجب علينا أن نعتبر من جهة أن عنصر الدلالة - أوجوهر العبارة - الذي يبدو أنه الأخلق بحفظ المثلية والحضور في الوقت نفسه بما لهما من الأشكال جميعا هو الكلام الحيّ، روحانية النَّفَس بوصفه **صوتا** (*phonè*)؛ وأن الفينومينولوجيا من جهة أخرى، وهي ميتافيزيقا الحضور على شاكلة المثليّة، هي كذلك فلسفة في **الحياة**.

هي فلسفة في الحياة لا فحسب لأن الموت في داخلها لا يُقرُّ له بغير المعنى التجريبيّ والخارجيّ الذي من صروف العالم فحسب، وإنما لأن منبع المعنى بعامّة محدد دوما بوصفه فعلا لما **يحيا** (*vivre*) بوصفه فعل الكينونة حيّا - الحيوان (*Lebendigkeit*). غير أن وحدة ما يحيا، مثوى الحيوان الذي يعكس نوره على كل المفهومات الكبرى للفينومينولوجيا (حياة-معيش-حاضر حي-روحانية، إلخ. (*Leben-Erlebnis-lebendige Gegenwart-Geistigkeit, etc*) يفلت من الردّ المتعالي بل هو الذي يفتح له السبيل بوصفه وحدة الحياة العالمية والحياة المتعالية. حينما توضع الحياة التجريبية بل جهة

النفسي المحض بين قوسين فإن هوسرل يكتشف **الحياة** المتعالية مرة أخرى أوهو يكتشف في نهاية المطاف تعالي الحاضر **الحيّ**. وهو يرفعه إلى رتبة المعالجة الصناعيّة من غير أن يطرح مع ذلك هذه المسألة الخاصة بوحدة مفهوم **الحياة**. إن "الوعي بغير نفس" (*seelenloses*) الذي طرح كتاب **الأفكار I** (§54) إمكانه الأساسي إنما هو مع ذلك وعي متعال حيّ. فإذا ما كنا ننتهي بحركة هوسرلية الأسلوب كثيرا إلى القول إن مفهومات الحياة التجريبية (أوالعالمية بعامة) والحياة المتعالية هي متنافرة أصلا، وأنه بين الإسمين علاقة إشارية أومجازية صرفة، فإذن إمكان هذه العلاقة هو الذي يحمل وزر المسألة. مرة أخرى يبدو لنا مفهوم الحياة جذرا مشتركا يمكّن لهذه المجازات جميعا. وفي نهاية المطاف فإنه ثمة، فيما يقول هوسرل، بين النفسي المحض - الذي هو جهة من العالم مقابلة للوعي المتعالي ومُكتشفة بواسطة ردّ جملة العالم الطبيعي والمفارق - والحياة المتعالية المحضة علاقة تواز.

وتبعا لذلك فالبسيكولوجيا الفينومينولوجية سيتعين عليها أن تذكّر كلّ بسيكولوجيا عاملة برصيدها من الافتراضات الماهوية ومن شروط لغتها الخاصّة. فهي التي سيعود إليها أمر تثبيت معنى المفهومات البسيكولوجية ولا سيما معنى ما نسميه **النفس** (*psychè*). ولكن ما الذي سيمكّن من التمييز بين هذه البسيكولوجيا الفينومينولوجية علما وصفيا ماهويا وقبليا وبين الفينومينولوجيا المتعالية نفسها؟ ما الذي سيمكن من التمييز بين الإيبوخيه (épochè) الكاشف للصعيد المحايث للنفسي المحض، وبين الإيبوخيه المتعالي نفسه؟ ذلك أن الحقل الذي افتتحته هذه البسيكولوجيا

المحضة له على بقية الجهات الأخرى شرف، وعموميته مهيمنة عليها. كل المعيشات إنما هي صادرة عنها بالضرورة ومعنى كل جهة وكل موضوع محدد يشهد لنفسه من خلالها. كذلك النفسي المحض مقيد بالوعي المتعالي، بوصفه جهة-أصلا، تقييدا استثنائيا على وجه الإطلاق. فميدان التجربة البسيكولوجية المحضة يطابق تبعا لذلك جملة الميدان الذي يطلق عليه هوسرل إسم التجربة المتعالية. ومع ذلك ورغم هذه المطابقة الكاملة فإن اختلافا جذريا يستمرّ لا شرْكَةَ له مع أي اختلاف آخر؛ اختلاف لا يميز بالفعل شيئا ولا يفصَل أي موجود ولا أي معيش ولا أية دلالة محددة؛ اختلاف مع أنه لا يغير شيئا فهو يغير كل العلامات إذ يتقوّم به فقط إمكان المسألة المتعالية. أعني إمكان الحرية نفسها. فإذن هو اختلاف رئيس لا يكون دونه لأي اختلاف آخر في العالم معنى ولا حظّ يواتيه أن يظهر **بما هو كذلك**. دون إمكان لهذا **التضعيف** (*Verdoppelung*) الذي لا تسمح صرامته بأيّ ازدواج ودون الاعتراف به، دون هذه المسافة اللامرئية الفاصلة بين فعلي الإيبوخيه، ستجتثّ الفينومينولوجيا المتعالية من جذورها. إن الصعوبة كامنة في أن تضعيف المعنى هذا لا ينبغي له أن يطابق أي نظير أنطولوجيّ. باختصار وعلى سبيل المثال يضيف هوسرل فإن أناي المتعالي هو مباين جذريا لأناي الطبيعي والبشري[5]؛ ومع ذلك فهو لا يتميز عنه بأي شيء أي بأي شيء بإمكانه أن يتحدد بالمعنى

---

(5) البسيكولوجيا الفينومينولوجية *Phänomenologische Psychologie* دروس سداسي الصيف، 1925، هوسرليانا IX، ص. 342 [الترجمة الفرنسية *Psychologie phénoménologique* أعـدها Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù ونشـرت بباريس عند Vrin سنة 2001. م م].

الطبيعي للتمييز. **أنا** (المتعالي) ليس غيرا وهو ليس الشبح الميتافيزيقي أوالصوري للأنا التجريبي. ذلك هو الأمر الذي يفضي إلى إنكار الشكل النظرانيّ ومجاز **الأنا** الناظر المطلق في ذاته النفسية الخاصة وكذا جماع هذه اللغة القياسية التي نتكلف استعمالها اضطرارا للإعلان عن الرد المتعالي، ولوصف هذا "الموضوع" الفريد الذي هو الأنا النفسي قبالة الأنا المتعالي المطلق. والحق أنه ليس ثمة لغة بوسعها أن تضاهي هذا الإجراء الذي يتقوّم به الأنا المتعالي وينتقض به ذاته العالمية أي نفسه (son âme) بالانثناء على ذاته في [تصور للذات متجوهر بالعالم] (*verweltlichende Selbstapperzeption*)[6]. النفس المحضة هي تموضع ذاتي غير مألوف (*Selbsobjektivierung*) في المونادة بنفسها وفي نفسها[7]. هاهنا أيضا تصدر النفس عن الواحد (الأنا المونادي *ego* monadique) وهي قادرة على أن تنقلب إليه بحرية بواسطة الردّ.

تتركز هذه الصعوبات جميعا ضمن مفهوم "التوازي" المبهم. يثير هوسرل[8] أمر "التوازي" المدهش والعجيب، بل إن شئنا القول، "المطابقة" بين البسيكولوجيا الفينومينولوجية والفينومينولوجيا المتعالية، "كلتاهما تُؤخذان بوصفهما ميدانين ماهويين". "تسكن الواحدة إلى الأخرى سرا إذا جاز القول." هذا **اللاشيء** الذي يميز بين المتوازيات، اللاشيء الذي لا تبيين أي لا لغة دونه بإمكانها أن تنمو بحرية داخل الحقيقة من غير أن يشوهها أي

(6) **تأملات ديكارتية** *Méditations cartésiennes*، § 45.

(7) **نفسه**، § 57.

(8) **البسيكولوجيا الفينومينولوجية**، ص. 343.

وسط واقعي، هذا اللاشيء الذي لا يمكن للمسألة المتعالية أي الفلسفية أن تأخذ نفَسها دونه، هذا اللاشيء ينبثق إذا جاز لنا القول حين يقع تحييد كلية العالم في وجودها وردها إلى ما يظهر منه. **هذا الإجراء هو الذي يختص به الرد المتعالي ولا يمكن أبدا أن يختصّ به الرد النفسي-الفينومينولوجي**. ليس لنظرية الماهية المحضة للمعيش النفسي أن تتعلق دون شك بأي وجود محدد ولا بأية حدثية تجريبية؛ إنها لا تدعو أية دلالة مفارقة للوعي. غير أن الماهيات التي تثبتها تفترض **على نحو داخليّ** وجود العالم على نحو هذه الجهة العالمية التي نسميها نفسا. لعله من الملحوظ أن هذا التوازي إنما يفعل فعله بما هو أكثر من تحرير الأثير المتعالي: إنه يزيد من إغماض (وهو الوحيد القادر على ذلك) معنى **النفسي** و **الحياة** النفسية أي **عالمية** (*mondanité*) بوسعها أن تحمل **التعالي** أوأن تغذيه على نحو ما، أن تمتدّ على قدر امتداده من دون أن تتحد به في مطابقة كلية. الانتقال من **التوازي** إلى **التطابق** هو أكثر المغلّطات إغراء وأدقها ولكنه أيضا أكثرها إعماء للبصر: **النفسانية المتعالية**. ينبغي أن تُحفظ المسافة الهشة والمهددة في كل حين التي بين المتوازيات [من خطر هذه النفسانية] وهي التي ينبغي أن تُسأل بغير انقطاع. بيد أنه من أجل أنّ الوعي المتعالي [الترنسندنتالي] لم يباشر من جهة معناه بواسطة فرضية تحطيم العالم (**أفكار I**، § 49) "فإنه من الأكيد أنه بإمكاننا أن نتفكر الوعي بلا جسد، و، مهما بدا الأمر غريبا، بلا نفس (*seelenloses*)" [(9)]. ومع ذلك فالوعي المتعالي **ليس شيئا أكثر أوغير**

---

(9) **أفكار I** *Idées* **I**، § 54، ترجمة ب. ريكور، ص. 182.

الوعي البسيكولوجي. إن النفسانية المتعالية تتجاهل الأمر التالي: إن العالم إن كان محتاجا إلى **بديل نفسي** (*supplément d'âme*)، فإن النفس التي هي في العالم محتاجة إلى **لاشيء بديل** (*rien supplémentaire*) هو المتعالي والذي لا يمكن أن يظهر أي عالم دونه. وفي مقابل ذلك يتعين علينا، إذا ما انتبهنا إلى التجديد الهوسرلي لمعنى "المتعالي"، أن نحذر من إضفاء واقعية ما على هذه المسافة ومن تجوهر هذا التهافت ومن اصطناعه، ولو بمجرد المقايسة، شيئا من هذا العالم أو لحظة منه. سيكون ذلك حجبا للنور وهو في منبعه. ولئن كانت اللغة لا تنأى عن القياس وكانت قياسا كيفما قلبتها، فإنه ينبغي لها، وقد بلغت هذه النقطة (point) أو هذه الحافة (pointe)، أن تحتمل بحرية أمر فنائها وأن ترسل المجازات ضد المجازات؛ الأمر الذي يعني امتثالا إلى الآمر الأكثر تقليدا، والذي استوى على الصورة التي هي أبلغ له والتي ليست هي الصورة الأصل، في **التاسوعات** (*Ennéades*) والتي لم ينقطع الإيفاء بتبليغها أبدا إلى غاية **المدخل إلى الميتافيزيقا** (لبرغسون بخاصة). إن التفكير بمعنى اللغة وبمسألة أصلها قد كانت ضريبته هذه الحرب التي تقودها اللغة ضد نفسها. ونحن نرى أنها حرب ليست كالحروب الأخرى. فمن قبَل أنها مخاصمة من أجل إمكان المعنى والعالم حازت موضعها في هَذا **الاختلاف** الذي تبين لنا أنه ليس بوسعه أن يقيم في هذا العالم وإنما في اللغة فقط في حيرتها المتعالية. وفي الحقيقة ما كان له أن يقيم فيها وقد كان لها أصلا ومقاما. فإن اللغة تحرس الاختلاف الذي يحرس اللغة.

فيما بعد، في **التذييل على الأفكار...** (1930) وفي **التأملات**

الديكارتية (§§ 14 و57) سيشير هوسرل مجددا وباختصار هذا "التوازي الدقيق" بين "البسيكولوجيا المحضة للوعي" و"الفينومينولوجيا المتعالية للوعي". ثم يضيف، حتى يدحض النفسانية المتعالية التي "تمتنع معها الفلسفة الأصيلة" (**التأملات**، § 14)، أنه ينبغي علينا مهما كلفنا الأمر أن نُجري التفريق (*Nuancierung*) (**التذييل**. . .، ص. 557) الذي من شأنه أن يفصل بين متوازيين أحدهما في العالم والآخر خارجه من دون أن يكون في عالم آخر، أي دون أن ينقطع عن الوجود شأن كل **متواز مجانب للآخر قاب قوسين أوأدنى منه**. مهما كان الأمر يتعين علينا أن نحتفي في قولنا وأن نقبل هذه "التفريقات التي ظاهرها زيف" بلبلة ومخاتَلة (*geringfügigen*) والتي "تحدد على نحو حاسم سبل الفلسفة وشعابها (*Wege und Abwege*)" (**التأملات**، § 14). ينبغي على قولنا أن يحتوي هذه التفريقات في صلبه وأن يجد لها ملاذا، وفي نفس الوقت أن **يُؤمّن فيها إمكانه وصرامته**. غير أن الوحدة المدهشة لهذين المتوازيين، ما يجعل أحدهما عالقا بالآخر، ليس أمرا موزعا بينهما إنما بانقسامها على نفسها تمكن المتعالي في نهاية الأمر من الالتحام بمن هو غيره، هي **الحياة**. ندرك تبعا لذلك وبسرعة أن النواة الوحيدة لمفهوم **النفس** (*psychè*) هي الحياة بوصفها تعلقا بالذات سواء كان ذلك على شاكلة الوعي أم لا.
"يحيا" (vivre) هو الإسم الذي يتقدّم على الردّ ويتنصّل من كل المقاسمات التي يعرضها. ذلك أنه هو قسمته الخاصة ومقابلته الخاصة لمن هو غيره. إننا بتعييننا "يحيا" على هذا النحو أتينا على تسمية مأتى القلق في القول، النكتة التي ليس بوسعه فيها أن يؤمّن في

صلب الفرق إمكانه وصرامته. تقع الإحاطة بمفهوم الحياة هذا في موضع لم يعد على حال من السذاجة قبل المتعالية، ولا في لغة الحياة السائرة أوالعلم البيولوجيّ. غير أن مفهوم الحياة فوق المتعالي إن كان يمكّن من التفكير بالحياة (على المعنى السائر أوعلى المعنى البيولوجي) وإن لم يكن له أن يدوّن داخل اللغة، فإنه ربما يستدعي إسما آخرا.

وليس أدعى إلى صرفنا عن الدهشة كالجهد الجبار، المثابر والدؤوب للفينومينولوجيا لحفظ الكلام وإثبات رابطة جوهرية بين العقل (*logos*) والصوت (*phonè*)، شرف الوعي (الذي لم يتكلف هوسرل عناء التساؤل في العمق عما كان رغم ما خصص له من التأمل الرائع غير المحدود والذي هو ثوريّ على صعُد عدّة) وهو ليس إلا إمكان الصوت الحيّ. إن الوعي بالذات، وهو لا يظهر إلا ضمن علاقته بموضوع، بوسعه حفظ حضوره وتكريره، ليس قطعا غريبا عن إمكان اللغة تماما ولا سابقا عليها. لقد أراد هوسرل، كما سنتبين، الإبقاء على طبقة أصلية صامتة، "قبل-تعبيرية"، للمعيش. إلا أن إمكان تقوّم موضوعات مثالية تنتمي إلى ماهية الوعي، وهذه الموضوعات المثالية هي محصلات تاريخية ليس بإمكانها أن تظهر إلا بفضل أفعال خلق أوقصد، يجعل من العسير فرز عنصر الوعي عن عنصر اللغة. ألا يأتي هذا الاختلاط باللاحضور وبالاختلاف (التوسّط، العلامة، الإحالة، إلخ.) إلى قلب الحضور للذات؟ حري بهذه الصعوبة أن تستدعي جوابا. وهذا الجواب إسمه الصوت. إن لغز الصوت ثري وعميق بكل ما يبدو أنه يجيب عنه. أن يكون الصوت متظاهرا بحراسة الحضور وأن يكون تاريخ اللغة

المنطوقة أرشيفا لهذا التظاهر، فإن فيه ما يمنعنا أصلا من اعتبار "الصعوبة" التي يجيب عنها الصوت في الفينومينولوجيا الهوسرلية بوصفها صعوبة نسقية أوتناقضا تختص هي به. يمنعنا ذلك أيضا من وصف هذا التظاهر، الذي بنيته غاية في التعقيد، باعتباره وهما واستيهاما أوأخيلة هوسيّة. تحيل هذه المفهومات الأخيرة عكس ذلك على تظاهر اللغة كما لو كانت هي جذرها المشترك.

يبقى أن هذه "الصعوبة" تنتظم القول الهوسرلي برمته وأنه ينبغي علينا أن نعترف بأثرها. إن الشرف اللازم للصوت، الذي هو حاصل عن كامل تاريخ الميتافيزيقا، سيؤصله هوسرل باستنفاذ كل مصادره وبأعلى ما لديه من جودة النقد. ذلك أنه لا ينسب المجانسة الأصلية للمادة السمعية أوللصوت الفيزيائي، أو لجسم الصوت في العالم، مع اللوغوس بعامة، وإنما للصوت الفينومينولوجي، للصوت في طينته المتعالية، للنَّفَس (souffle)، للإحياء القصدي الذي يبدّل جسم الكلمة جسدا (chair)، يجعل من الجسم (*Körper*) جسدا (*Leib*)، [لحمة روحانية] (*geistige Leibkichkeit*). إن الصوت الفينومينولوجي سيكون هو اللّحمة الروحيّة التي تستمرّ في الكلام وفي القيام على نفسها - **الانصات إلى نفسها** - عند غياب العالم. وبالطبع فإن ما ننسبه إلى الصوت ننسبه إلى لغة **الكلمات**، إلى لغة مؤلفة من وحدات - اعتقدنا أنها لا تُردّ ولا تتحلّل - بها يكون التئام المفهوم المدلول و "المركب الصوتيّ" الدال. ورغم يقظة الوصف فإن تناولا لعله كان ساذجا لمفهوم "الكلمة" لم يمكن الفينومينولوجيا من رفع التوتر بين مطلبين إثنين: خلوص الصورية وجذرية الحدسية.

أن يكون شرف الحضور غير قائم - أي غير ممكن تكوينه تاريخيا ولا الاستدلال عليه - بغير رفعة الصوت فذلك أمر بيّن لم يكن له أن يشغل في الفينومينولوجيا منزل الصدر. يبدو أن ضرورة هذه البداهة قد تمكنت، بحسب ضرب لا هو إجرائي صرف ولا صناعي مباشر، وفي محل لا هو في المركز ولا في الجانب، من أن يكون لها نوع من "السطوة" على الفينومينولوجيا بأكملها. إن طبيعة هذه "السطوة" أمر لا يتيسر التفكير به بحسب المفهومات المعتادة لفلسفة تاريخ الفلسفة. غير أن حديثنا هاهنا ليس غرضه التأمل المباشر في هيئة هذه "السطوة" وإنما فقط مباغتتها وهي تعمل أصلا وبقوة عند فاتحة أول البحوث المنطقية.

الفصل الأول

العلامة والعلامات

يبتدئ هوسرل بفكّ هذا الإغلاق: إن كلمة "علامة" تصدق، في اللغة المتداولة دوما وأحيانا في اللغة الفلسفية، على مفهومين متمايزين: مفهوم **العبارة** (*Ausdruck*) الذي درجنا على أخذه رديفا للعلامة بعامة، ومفهوم **الإشارة** (*Anzeichen*). بيد أنه ثمة علامات، بحسب هوسرل، لا تعبر عن شيء من قبل أنها لا تنقل - مما ينبغي أن ننطق به مرة أخرى باللسان الألماني - شيئا بإمكاننا أن نسميه Bedeutung [**دلالة**] أو *Sinn* [معنى] وتلك هي الإشارة. وبالفعل فالإشارة هي علامة كالعبارة. سوى أنها خلافا لهذه الأخيرة ومن حيث هي إشارة منزوعة **الدلالة** أو **المعنى**: **بلا دلالة** (*bedeutunglos*)، **بلا معنى** (*sinnlos*). وهي على ذلك ليست علامة بغير دلالة. إذ ليس يمكن بالطبع أن تكون علامة دون دلالة، وأن يكون دال دون مدلول. فلذلك نخشى أن تكون الترجمة المأثورة لكلمة *Bedeutung* بكلمة signification، والتي باتت قائمة ولا مناص منها تقريبا، مفسدة لنصّ هوسرل بأكمله فتعوق فهمه في قصده المحوري وتبعا لذلك في كل ما يتبع هذه "التمييزات الجوهرية" الأولى. ذلك أنه بإمكاننا أن نقول باللسان الألماني بغير عسف إن علامة (*Zeichen*) هي منزوعة من الدلالة (هي *bedeutungslos*،

وليست *bedeutsam*) ولا يمكننا أن نقول في اللسان الفرنسي دون أن نقع في التناقض أن علامة ما هي منزوعة من الدلالة. يمكن أن نتحدث في اللسان الألماني عن العبارة (*Ausdruck*) بوصفها [حاملة للدلالة] (*bedeutsame Zeichen*) وهو الأمر الذي كان يقوم به هوسرل؛ وليس بمقدورنا دون الوقوع في الحشو أن نترجم *bedeutsame Zeichen* بعلامة دالة *signe signifiant* الأمر الذي يوحي بإمكان وجود علامات غير دالة، خلافا لطبائع الأمور ولمقصد هوسرل. ونحن معترفون، بالارتياب الذي أظهرناه إزاء الترجمات الفرنسية الجارية، بما في تعويضها من صعوبة قائمة. فلذلك تقوم ملاحظاتنا مقام [إلماعات] نقدية حين تعرض لها ترجمات موجودة وقيّمة. ونحن سنحاول مع ذلك أن نقترح من الحلول ما يكون وسطا بين التعليق والترجمة وما لا تجاوز صحته حدود النص الهوسرلي. وأما في الأغلب الأعم إزاء الصعوبة، وبحسب إجراء لم يحصل الإجماع على فائدته، فإننا سنحتفظ بالكلمة الألمانية محاولين استيضاحها بالتحليل*.

---

* ولذلك اقتصدنا في التنصيص على العبارة الألمانية في بقية الكتاب والتي يستعملها دريدا ويفضلها على المقابل الفرنسي المتداول إلا في بعض المواضع وعلى الأنحاء التي تستدعي النص عليها. أما فيما يخص بقية الاصطلاحات التي ترد في النص العربي فقد أبقينا منها على كافة الاصطلاحات والعبارات والجمل التي بالألمانية لأن النص يشتغل عليها أصلا ولا مندوحة لنا في الاستغناء عنها وما أثبتناه بالفرنسية فليس منه غير ماهو ضروري لفهم المعنى واستقامة السياق والتنبيه على اشتقاقات وأصول ألفاظ لا تظهر في مقابلاتها العربية بالطبع. وفيما يخص سائر الاصطلاحات الجارية فقد وضعنا في ذيل الكتاب كشافا اصطلاحيا شاملا للاستعمالين الفرنسي والألماني قدر الضرورة. أما بالنسبة للأعمال التي يذكرها في المتن أو يحيل عليها في الحواشي فقد اقترحنا لها مقابلات عربية واحتفظنا بها كما هي في الوقت نفسه (م.م.).

سرعان ما يتأكد لهوسرل هكذا أن تعبيرية العبارة - التي تفترض دوما مثليّة **الدلالة** - تنطوي على رابطة متينة مع إمكان القول المنطوق (*Rede*). فالعبارة هي علامة لسانية صرفة وهو ما يميزها قطعا وفي المقام الأول عن الإشارة. ورغم أن القول المنطوق هو بنية شديدة التعقيد تنطوي دوما و **فعلا** على طبقة إشارية سيكون من العسير علينا كما سنتبين وضعها في حدودها، فإن هوسرل يحفظ لها منعا حق الاستئثار بالعبارة أي تبعا لذلك بالمنطقية المحضة. فإذن لعله بإمكاننا دون أن نحرّف قصد هوسرل أن نعرف بل أن نترجم فعل *bedeuten* بالمركب vouloir-dire بما يجمع في الآن نفسه بين معنى أن تكون الذات الناطقة، وهي "بصدد التعبير"، كما يقول هوسرل، "عن شيء ما"، **تعتزم أن تقول** (veut dire) وأن العبارة **تعتزم أن تقول**[1]؛ وبين التيقّن من أن الدلالة (*Bedeutung*) هي دوما **ما يعتزم** أحد ما أوقول **أن يقول**: دائما هو معنى من القول أومحتوى قوليّ.

من المعلوم أن هوسرل، خلافا لفراغه Frege، لا يميز ضمن **البحوث** بين المعنى والدلالة: "بالإضافة إلى ذلك، تعنى *Bedeutung* [الدلالة] عندنا نفس ما تعنيه *Sinn* [المعنى] (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*). من جهة من الأنسب ولا سيما فيما يخص هذا المفهوم أن نوفر اصطلاحات موازية تقبل أن تستعمل مناوبةً وخاصة في مباحث من هذا الضرب حيث يتعين علينا أن نلج إلى معنى لفظة *Bedeutung*. إلا أنه ينبغي ألا نغفل عن أمر آخر:

---

(1) [في اللسان الانغليزي] *To mean, meaning* هي بالنسبة إلى *bedeuten, Bedeutung* مقابلات مواتية لا يقدر أن يعطيها اللسان الفرنسي.

التعوّد المكين والراسخ على استعمال كلمتين كما لو كانتا تريدان قول الأمر نفسه. ففي هذه الحالات يبدو التمييز بين دلالتيهما *Bedeutungen* أمرا محفوفا بالمخاطر وكذلك (كما اقترح فراغه) استعمال إحداهما مقابل *Bedeutung* على المعنى الذي وضعناه والأخرى مقابل الموضوعات المعبّر عنها" (§ 15). وفي **الأفكار I** ليس للفصل الذي يجري بين المفهومين قطعا عين الوظيفة التي يحددها فراغه، وهو ما يؤكد قراءتنا: فالدلالة تُستبقى لمحتوى المعنى المثالي للعبارة اللغوية، للقول المنطوق، في حين أن المعنى يشمل كافة الدائرة النويمائية إلى حد طبقتها غير التعبيرية: "سيكون منطلقنا الفصل المعروف بين الوجه الحسي والجسدي إن جاز القول للعبارة، ووجهها غير الحسي، "الروحاني". وليس لنا أن ندخل في مناقشة دقيقة للوجه الأول ولا لنحو التئام الوجهين. فإنه من البيّن أننا بذلك قد عيّنا عناوين المشكلات الفينومينولوجيّة التي لا تخفى أهميتها. إنما ننظر في "الدلالة" فعلا (vouloir-dire/*bedeuten*) وإسما (*Bedeutung*). وفي البدء لم تكن هذه الكلمات لتتعلق بغير الدائرة اللسانية (*sprachliche Sphäre*)، دائرة "التعبير" (*des Ausdrückens*). ولكننا لا نستطيع اتقاء توسيع الدلالة التي لهذه الكلمات، وهو ما يعطي في الوقت نفسه دفعة هامة لنظام المعرفة، وإجراء تحويل مناسب يجعلها أدخل في الانطباق بوجه ما على الدائرة النويتيقية-النويمائية: أي على سائر الأفعال سواء كانت مشتبكة (*verflochten*) أم غير مشتبكة بأفعال تعبيرية. فكذلك تحدثنا بغير انقطاع في حالة المعيشات القصدية كافة عن "المعنى" (*Sinn*) وهي كلمة مكافئة عموما [لكلمة] Bedeutung. ونحن

نفضل الاحتفاظ بكلمة Bedeutung تحريا للدقة مقابل المصطلح القديم ولا سيما ما كان في التركيب المعقد "**للدلالة المنطقية**" أو" **التعبيرية**" . أما فيما يخص كلمة "معنى" فنحن نستمر في استعمالها بحسب ما لها من المصداق الأوسع . " وبعد أن أثبت هوسرل، في مقطع سنعود إليه، أنه ثمة طبقة قبل تعبيرية للمعيش أوللمعنى ولا سيما عند الإدراك وأن طبقة المعنى هذه بإمكانها دوما أن تتلقى العبارة والدلالة Bedeutung، نجده يصرح أن "الدلالة Bedeutung المنطقية هي عبارة" (**أفكار I**، § 124).

سرعان ما يظهر الفرق بين الإشارة والعبارة في مجرى الوصف فرقا **وظيفيا** أكثر منه فرقا **جوهريا**. الإشارة والعبارة وظيفتان أوعلاقتان دالتان وليستا حدين. بإمكاننا أن نرى في ظاهرة واحدة بعينها عبارة أوإشارة، علامة قولية أوغير قولية. كل ذلك مقيد بالمعيش القصدي الذي ينفخ فيه الحياة. إن السمة الوظيفية للوصف سرعان ما تحسب مقدار الصعوبة وتلقي بنا في مركزها. إذ يمكن لوظيفتين أن تشتبكا وأن يداخل أحدها الآخر في منظومة علامات بعينها وفي دلالة بعينها. يتحدث هوسرل بادئ الأمر عن الجمع بين وظيفتين وعن تجانبهما: "... إن العلامات التي تؤخذ على جهة **الإشارة** (*Anzeichen*) (علامات فارقة، أمارات، إلخ.) **لا تعبر عن شيء** اللهمّ إلا بملء وظيفة الدلالة **فضلا** عن وظيفة الإشارة [*notabene* إلى جانب، يؤكد هوسرل]. " ولكنه بعد بضعة أسطر سيتحدث عن تراصّ حميم، عن اشتباك (*Verflechtung*). سيتواتر ظهور هذه الكلمة في لحظات حاسمة وليس ذلك أمرا جزافا. منذ الفقرة الأولى: "إن فعل اعتزام القول [فعل الدلالة] (/vouloir-dire

(*bedeuten*) – في القـــول التـــواصليّ (*im mitteilender Rede*) – مشتبك (*verflochten*) دوما بعلاقة مع وجود-الإشارة هذا . . . "

وحاصل في علمنا أصلا أن العلامة القولية، وتبعا لذلك **اعتزام القول**، إنما هي **فعلا ودوما** على حال من الاشتباك رهنٌ لنظام إشاريّ. كونها رهن فذلك يعني أنه قد سرت إليها العدوى: فما يحرص هوسرل على الإحاطة به هو الخلوص التعبيري والمنطقي للدلالة بوصفه إمكان اللوغوس. **فعلا ودوما** (*allzeit verflochten ist*) بمقدار ما تكون الدلالة رهنا للقول التواصلي. إن التواصل نفسه، كما سنرى ذلك، هو عند هوسرل طبقة خارجية من العبارة. غير أنه في كل مرة يحدث أن تتولد عبارة بالفعل فإنها حاملة لقيمة تواصلية حتى وإن لم تكن لتُردّ إليها أوأنّ هذه القيمة مركبة عليها.

ينبغي أن نضبط ضروب هذا الاشتباك إذ أنه من البين أصلا أن الضرورة الفعلية للاشتباك الذي يجمع بين العبارة والإشارة جمعا حميما يجب ألا يمسّ بإمكان فصل صارم بحسب الماهية فيما يرى هوسرل. إنه إمكان شرعي وفينومينولوجي صرف. والتحليل سيكون له أن ينمو إذن عند هذا التفاوت بين الوقوع (fait) والوجوب (droit)، الوجود والماهية، الواقع والوظيفة القصدية. إن القفز على وسائط عدة وقلب النظام الظاهر أمور تزين لنا القول إن هذا التفاوت الذي يحدد فضاء الفينومينولوجيا بعينه لا وجود له سابق على اللغة ولا هو يدخلها كما لو كان يدخل ميدانا أومشكلا كسائر المشكلات. على خلاف ذلك فهو لا يتفتّح إلا ضمن إمكان اللغة وبواسطته. أما قيمته الشرعية وحقه في فصل بين الوقوع والوجوب القصديّ فهو

مقيد كله باللغة وبما فيها من صحة الفصل الجذري بين الإشارة والعبارة.

فلنواصل قراءتنا. إن كل عبارة إذن سيكون عليها أن تُرتهن رغما عنها ضمن مساق إشاري. غير أن العكس، كما يعترف بذلك هوسرل، غير صحيح. فإذن يمكن أن ننساق إلى اعتبار العلامة التعبيرية نوعا من جنس "الإشارة". وفي هذه الحالة سنضطر أن نجعل الكلام، مهما نسبنا إليه من الكرامة والأصالة، صورة من صور الإيماء. إن الكلام، بمركزه الجوهري وليس فحسب بما يعتبره هوسرل أعراضا له (وجهه الطبيعي، وظيفته التواصلية)، إنما ينتمي إلى النسق العام للدلالة بغير تطفيف عليه. سيكون على هذا الذي ذكرنا أخيرا أن يلتحم بنسق الإشارة.

ذلك ما احتج عليه هوسرل. إذ توجب عليه لرفعه أن يستدلّ على أن العبارة ليست نوعا للإشارة رغم أن كل العبارات تخالطها الإشارة وأن العكس غير صحيح. "إذا ما اقتصرنا بادئ الأمر، كما اعتدنا على ذلك بغير اختيار منا حين يتعلق الأمر بالعبارة، على العبارات التي تجري على التحادث الحي، فإن مفهوم الإشارة سيظهر حينئذ، مقارنةً بمفهوم العبارة، بوصفه المفهوم الذي يتمتع بالمصداق الأوسع. وأما من جهة المحتوى، فلا يمكن بحال أن يكون جنسا. **فعل الدلالة** (*bedeuten*) **ليس جنسا لوجود العلامة** (*Zeichenseins*) **على معنى الإشارة** (*Anzeige*). فإن كان مصداقه أضيق فلأن فعل الدلالة (*bedeuten*) هو دوما - ضمن الخطاب التواصلي - مشتبك (*verflochten*) بعلاقة مع وجود الإشارة هذا

(*Anzeichensein*) وأن هذا الوجود يقيم مفهوما أوسع من أجل أنه يقدر بالتحديد أن يعلن عن نفسه ضمن هذا الاشتباك (§ 1). "

يتوجب إذن إن شئنا إثبات انفصام العلاقة بين الجنس والنوع العثور على مقام فينومينولوجي لا تكون فيه العبارة متحيرة في هذا الاشتباك ولا مداخلة للإشارة. ولأن هذه العدوى تحدث دائما عند التحادث الفعلي (لأن العبارة تشير ضمنه إلى محتوى لا يطاله الحدس أبدا أي معيش الغير، ولأن المحتوى المثالي للدلالة والوجه الروحي للعبارة يتحدان ضمنه بالوجه الحسي، في الوقت نفسه) فإنه ينبغي الإيقاع بصفاء العبارة في لغة بغير مواصلة، في قول يناجي نفسه، في صوت هو همس "حياة النفس المتوحدة" (*im einsamen Seelenleben*). إن فعل الدلالة بمفارقة غريبة لن يمكن له أن يعزل الصفاء المتمحض **لتعبيريته** (*ex-pressivité*) إلا حين يحجم عن كل علاقة **بخارج** ما. عن كل علاقة بخارج ما لأن هذا الردّ ليس له أن يفسخ العلاقة بالموضوع وقصد المثليّة الموضوعية وإنما هو بالعكس يكشف عنها في التعبيرية المحضة مواجها القصد الدلالي (*Bedeutungsintention*). ما سميناه مفارقة ليس شيئا في الحقيقة غير المشروع الفينومينولوجي في جوهره. إن المثالية الترنسندنتالية الفينومينولوجية، وفيما وراء المقابلة بين "المثالية" و"الواقعية"، بين "الذاتانية" و"الموضوعانية" إلخ. إنما تستجيب لضرورة وصف موضوعية الموضوع (*Gegenstand*) وحضور الحاضر (*Gegenwart*) - والموضوعية داخل الحضور - انطلاقا من "باطن" أوبالأحرى من دنوّ الذات من ذاتها، من خاصة (*Eigenheit*) ليست هي مجرد داخل وإنما الإمكان الحميم لعلاقة بهناك وبخارج بعامة.

فلذلك لا تنكشف ماهية الوعي القصدي (في **أفكار I** مثلا، § 49) إلا داخل ردّ جملة العالم الموجود بعامة.

استقصت أولى **البحوث** هذه الإيماءة بخصوص العبارة وفعل الدلالة من جهة العلاقة بالموضوع. "لكن العبارات تفصح أيضا عن وظيفتها من جهة قصدها الدلالي (/ vouloir - dire *Bedeutungsintention*) في **الحياة المتوحدة للروح** حيث لن تجري **مجرى الإشارات**. والحق أن مفهومي العلامة لا يتعلق أحدهما بالآخر إطلاقا من حيث هي مفهومات أوسع أوأضيق (§ 1). "

يتعين إذن قبل أن نفتح حقل هذه الحياة المتوحدة للروح من أجل أن نلتمس تعبيريتها تحديد ميدان الإشارة ورده. وهو الأمر الذي بادر هوسرل إليه، فلتكن لنا وقفة قبل أن نسايره في هذا التحليل.

إن الحركة التي كنا بسبيل التعليق عليها يمكن أن تكون موضوع قراءتين جائزتين.

من جهة أولى، يبدو أن هوسرل قد كبت بضرب من التسرع الوثوقي السؤال حول بنية **العلامة بعامة**. فهو، باقتراحه منذ البدء فصلا جذريا بين نمطين متنافرين من العلامة، بين الإشارة والعبارة، لم يتسائل عما تكون العلامة بعامة. إن مفهوم العلامة **بعامة**، الذي اضطر إلى استعماله منذ البدء والذي ينبغي الإقرار له بمحلّ للمعنى، لا يستطيع أن يكتسب وحدته إلا من الماهية ولايستهدي إلا بها. وهي التي لا يشهد لها غير بنية ماهوية للتجربة وغير الألفة التي للأفق. إن فهم كلمة "علامة" عند مطلع الإشكال يلزمنا أصلا

بعلاقة بماهية العلامة بعامة وبوظيفتها أوببنيتها الجوهرية متقدمة على الفهم. سيكون بإمكاننا التمييز بين العلامة بوصفها إشارة والعلامة بوصفها عبارة فقط من بعد ذلك، حتى وإن كان نمطا العلامة هذان لا ينتظمان بحسب علاقات الجنس والنوع. إنه يجوز القول، بحسب فصل هوسرلي تماما (أُنظر § 13) إن مقولة العلامة بعامة ليست جنسا وإنما هي صورة.

ماهي إذن العلامة بعامة؟ ليس لنا قبل بالجواب عن هذا السؤال لدواعي شتى. إنما نريد الإيحاء بأي نحو بدا أن هوسرل استطاع اجتنابه. "كل علامة هي علامة شيء ما. . . "، من أجل شيء ما (*für etwas*)، تلك هي كلمات هوسرل الأولى وهو بصدد إدراج الفصل فورا: ". . . ولكن كل علامة ليس لها "دلالة" ولا "معنى" يمكن أن "يعبّر عنه" بواسطة العلامة". وفي ذلك تسليم بأننا نضمر العلم بما تعنيه "وجود من أجل"، بمعنى "وجود-قائم-مقام"؛ يتعين علينا أن ندرك بنية التعويض أوالإحالة هذه وأن نألفها حتى يصبح التنافر الذي يسكنها بين الإحالة الإشارية والإحالة التعبيرية معقولا بل مُستدلاً عليه؛ وحتى تصبح بداهة العلاقة بينهما في متناولنا ولو كان ذلك بالمعنى الذي قصده هوسرل. سيعتني هوسرل بعد ذلك بقليل (§ 8) ببيان الفرق بين الإحالة التعبيرية (*Hinzulenken, Hinzeigen*) والإحالة الإشارية (*Anzeigen*). أما بخصوص معنى الإشارة (*Zeigen*) بعامة، وهي التي تُري الغيب بالبنان وتقدر أن تتحول بعد ذلك إلى [إحالة تعبيرية] (*Hinzeigen*) أو إلى [إحالة إشارية] (*Anzeigen*)، فليس ثمة أي سؤال جدير بالذكر. ومع ذلك يمكن أن نتكهن - وربما نتحقق من ذلك فيما بعد

- بأن هذه "**الإشارة**" (*Zeigen*) هي الموضع الذي يعلن عن جذر كل "تشابك" بين الإشارة والعبارة وعن ضرورته. موضع لم ترسم فيه كل المتقابلات والاختلافات التي ستحيط منذ الآن بالتحليل الهوسرلي (وهي التي ستتخذ لها شكلا في مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية). غير أن هوسرل، وقد تخير منطقية الدلالة غرضا له معتقدا بعدُ أنه يقدر أن يعزل القبلي المنطقي للنحو العام ضمن القبلي العام للنحو، سينخرط حازما في واحدة من تحويلات البنية العامة للعلامة. فالإشارة (*Zeigen*) هي [إحالة تعبيرية] (*Hinzeigen*) وليست [إحالة إشارية] (*Anzeigen*).

ألا يوحي غياب السؤال عن نقطة الانطلاق وعن الفهم المسبق لمفهوم إجرائي بالوثوقية ضرورة؟ هل يمكننا أن نتأوله بوصفه يقظة نقدية؟ ألا يتعلق الأمر بالتحديد برفض أوبفسخ الفهم الأولي بوصفه نقطة انطلاق ظاهرة بل بوصفه بادئ حكم أوتخمين؟ كيف يحق افتراض وحدة الماهية في شيء كالعلامة؟ ألم يكن هوسرل يريد أن يفكّ وحدة العلامة ويستدل على هوانها ويردها إلى لغو بغير مفهوم؟ وإن لم يكن ثمة مفهوم للعلامة ولأنماط العلامة، وإنما مفهومان غير قابلين للاختزال أفرطنا في إلحاقهما بكلمة واحدة؟ يتحدث هوسرل بالتحديد عند صدر الفقرة الثانية عن "مفهومين متعلقين بكلمة "علامة" ". أفإن آخذناه على غفلته في الابتداء بمساءلة وجود العلامة بعامة، ساقتنا ثقة عمياء في وحدة كلمة؟

أخطر من ذلك: بسؤالنا "ما هي العلامة بعامة؟" فإننا نُجبر مسألة العلامة على الامتثال لمقصد أنطولوجي وندعي إعطاء الدلالة

مـوضعـا أساسـيا أوجـهويا في أنطولوجيـا ما . وسـيكون ذلك أمـرا مكرورا. سيكون علينا أن نعمد إلى إخضاع العلامة إلى الحقيقة، اللغة إلى الوجود، الكلام إلى الفكر والكتابة إلى الكلام. ألا يخفي القول بإمكان وجود حقيقة للعلامة بعامة تسليما بأن العلامة ليست من إمكان الحقيقة في شيء ولا هي مقومة لها، بل تكتفي بالدلالة عليها؟ بتوليدها وتجسيدها وتدوينها في مرتبة ثانية أوالإحالة عليها؟ ذلك أنه إذا كانت العلامة متقدمة بنحو من الأنحاء على ما نسميه الحقيقة أوالماهية، فإنه لن يكون من المعقول الحديث عن الحقيقة أوعن ماهية العـلامة. ألا يسعنا التفكير - وهوسرل قد قام بذلك دون شك - أن العـلامـة، إن أخـذناها مـثـلا بوصـفهـا بنيـة لحـركـة قـصـدية، لا تقع تحت طائلة مـقـولة الشيء بعـامـة (*Sache*) وأنهـا ليـست "كـائنا" سنسـأله عن كـيـانه؟ أليـست العـلامـة أمـرا غـيـر المـوجـود، أليـست هي "الشيء" الـوحيـد الذي بامتناع كـونه شـيئـا يفلت من السؤال "ما هو"؟ أم أنها بالمناسبة هي التي تنتجه؟ تنتج "الفلسفة" مملكةَ للتاهُوَ (*ti esti*)؟

إن إثبات أن "**الدلالة المنطقية هي عبارة**" وأن لا حقيقة نظرية إلا ما كان في منطوق[2]، والانخراط بحزم في التساؤل حول العبارة اللسانية بماهي إمكان للحقيقة، كل ذلك يسمح لهوسرل أن يظهر وهو يقلب معنى المسار التقليدي ولا يراعي في عمل الدلالة سوى ما هو مقوم لحركة الحقيقة ومفهومها مما لا حقيقة له في ذاته. وبالفعل وطوال مسار يفضي إلى **أصل الهندسة** سيولي هوسرل اهتماما متزايدا

(2) وهو إثبات متواتر كثيرا منذ **البحوث المنطقية** (أُنظر مثلا: المقدمة، § 2) إلى حد **أصل الهندسة**.

إلى ماهو، في الدلالة واللغة وفي الرسم الذي يضبط الموضوعية المثالية، ينتج الحقيقة أوالمثليّة لا إلى ما يتعهد بتدوينها.

غير أن هذه الحركة الأخيرة ليست بسيطة أبدا. فهاهنا مسألتنا وسيتعين علينا أن نرتدّ إليها. يبدو أن المصير التاريخي للفينومينولوجيا قد بات في كل الحالات محصورا بين أمرين: فالفينومينولوجيا من جهة هي ردّ للأنطولوجيا الساذجة والعودة إلى تقوّم فعّال للمعنى وللقيمة وإلى نشاط حياة تنتج الحقيقة والقيمة بعامة من خلال علاماتها. وفي الآن نفسه ودون أن ننساق إلى جوار هذه الحركة[3]، ثمة ضرورة أخرى تثبت الميتافيزيقا الكلاسيكية للحضور وتشي بانتماء الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا الكلاسيكية.

وإننا لواجدون في أنفسنا لمثل هذا الانتماء عزما.

---

(3) وهي حركة بإمكاننا أن نتأول علاقتها بالميتافيزيقا أوبالأنطولوجيا الكلاسيكية على أنحاء شتى. إنه نقد له مشابهات كثيرة محددة ومضبوطة لكنها متأكدة مع نقد نيتشه أوبرغسون. إنه ينتمي في كل الأحوال إلى وحدة هيئة تاريخية. والأمر الذي يضمن استمرار الميتافيزيقا على هذه الهيئة التاريخية هي واحدة من القضايا الدائمة في فكر هيدغر. فكذلك في هذا الضرب من المسائل (الانطلاق من فهم قبلي لمعنى الكلمة، تفضيل السؤال "ماهو"، العلاقات بين اللغة والوجود أوالحقيقة، الانتماء إلى الأنطولوجيا الكلاسيكية، إلخ.) فإنه فقط بقراءة سطحية لنصوص هيدغر يمكننا أن نستنتج أنها تقع تحت طائلة هذه الاعتراضات. ونحن نعتقد، خلافا لذلك ودون أن نتمكن من التوسع في الأمر هاهنا، أنه لم يكن بالإمكان أبدا الإفلات منها قبلها. الأمر الذي لا يعني بالطبع أنه بمقدورنا الإفلات منها بعدها.

الفصل الثاني

رد القرينة

ينكشف الانتماء الميتافيزيقي بغير شك في مسألة حان وقت العودة إليها: خروج القرينة (indice) عن العبارة. يخصص هوسرل ثلاث فقرات فقط "لماهية الإشارة" وفي الفصل نفسه إحدى عشرة فقرة للعبارة. وبما أن الأمر يتعلق، في حديث في المنطق وفقه العلم، بضبط أصالة العبارة بوصفها "اعتزام قولْ" وعلاقة بالموضوع المثالي، فإن معالجة الإشارة ستكون مختصرة، تمهيدية و"ردّية". يتوجب إزاحة الإشارة، تجريدها و"ردّها" بوصفها ظاهرة خارجية وتجريبية حتى وإن كانت متصلة بالعبارة بالفعل اتصالا حميما ومداخلة لها تجريبيا. فهي لا تُستكمل في ختام الفقرة الثالثة إلا في الظاهر. إن توابع إشارية من ضرب مختلف في بعض الأحيان لا تنقطع عن الظهور فيما بعدُ وسيكون فسخها مهمة لانهائية. إن كامل مشروع هوسرل - فيما هو أبعد من البحوث المنطقية - سيكون عرضة للتهديد إذا كان التشابك (*Verflechtung*) الذي يزاوج بين الإشارة والعبارة غير قابل للردّ إطلاقا ولا يمكن استئصاله من المبدإ وإذا كانت إضافة الإشارة إلى العبارة قد امتنعت على نحو من التبعية المتفاوتة الشدة وسكنت الحميمية الجوهرية لحركتها.

ماهي العلامة الإشارية؟ في البدء يمكن أن تكون العلامة طبيعية (أخاديد المريخ تشير إلى وجود ممكن لكائنات عاقلة) أو اصطناعية (النقش بالطبشور، آثار النّدب، كل أدوات التعيين الاصطلاحي)[1]. إن المقابلة هاهنا بين الطبيعة والوضع لا قيمة لها وهي لا تقسم وحدة الوظيفة الإشارية. ماهي هذه الوحدة؟ يصفها هوسرل بأنها تخص ضربا من "المطالبة" (*Motivierung*) : ما يعطي الحركة لشيء هو من قبل "الكائن المفكر" للمرور من فكرة شيء ما إلى هذا الشيء. ينبغي لهذا التحليل أن يبقى إلى هذا الحد على حال من العمومية. فإن هذا المرور هو إما عن اقتناع (*Überzeugung*) أوعن تخمين (*Vermutung*) وهو يربط دوما معرفة فعلية (*actuelle*) بمعرفة غير فعلية (*inactuelle*). يمكن لهذه المعرفة، عند المطالبة البالغة هذه الدرجة من العمومية، أن تتعلق بأي موضوع (*Gegenstand*) أوبأي وضع أمر (*Sachverhalt*) وليس بالضرورة بموجودات تجريبية أي مفردة. يستعمل هوسرل، لتعيين مقولة المعروف (فعليا أوغير فعلي)، متعمدا مفهومات شديدة العمومية (*Sein, Bestand*) بإمكانها أن تصدق على الوجود أوعلى ما يتقوّم به، على بنية

---

(1) كان بإمكان هوسرل أن يستشهد بحسب المنطق الذي يتحكم بأمثلته بالخط بصفة عامة. فرغم أن الكتابة عنده هي بغير شك إشارية في الطبقة الخاصة بها، فإنها تثير مشكلا عويصا لعله وراء الصمت الحذر لهوسرل في هذا المقام. ذلك أنها، مع افتراض أنها إشارية بالمعنى الذي يعطيه لهذا اللفظ، تتمتع بأفضلية بإمكانها أن تشوش كل هذه التمييزات الجوهرية : كتابةً صوتيّةً (أوبالأحرى : في الجزء الصوتي المحض من الكتابة التي يقال عنها بضرب من المبالغة والتعميم إنها صوتية) بإمكانها أن "تشير" إلى "العبارة" ؛ وكتابة غير صوتية شأنها أن تقوم مقام القول التعبيري فيما يجمعه مباشرة "باعتزام القول". لن نقف كثيرا هاهنا عند هذا المشكل : فهو يظهر في الأفق الأخير لهذه المحاولة.

الموضوعات المثالية وكذلك الموجودات التجريبية. إن كلمات *Sein, bestehen, Bestand* – وهي متواترة وأساسية في فاتحة هذه الفقرة – لا تُردّ إلى *Dasein, existieren, Realität* وهو اختلاف على قدر عظيم من الأهمية عند هوسرل كما ستتبين ذلك في الحين.

يعرف هوسرل على هذا النحو الرابطة الجوهرية الأكثر عمومية التي تجمع كل الوظائف الإشارية: "(في هذه الأحوال) نجد حينئذ على رأس هذه الرابطة الوضع التالي: موضوعات أو **أوضاع أمور ما لأحد عن رصيدها** (*Bestand*) معرفة **فعلية تشير** (*anzeigen*)، لمن **حصّل عنها معرفة بالفعل، إلى رصيد بعض الموضوعات أوأوضاع الأمور الأخرى** على نحو يكون فيها **الاقتناع بوجود** (*Sein*) **بعضها معيشا بوصفه مطلبا** (وذلك بوصفه مطلبا غير بديهي) **محددا للاقتناع بوجود الأخرى أوللتخمين به**" (§ 2).

غير أن هذه الرابطة الجوهرية هي على درجة من العمومية تجعلها تصدق على حقل الإشارة برمته وعلى غير ذلك. وبالأحرى، فمن أجل أن الموصوف هاهنا هو [إحالة إشارية] (*Anzeigen*) لنقل إن هذه الرابطة الجوهرية تفيض على الإشارة **بحصر المعنى** والتي يتعين الآن أن نقترب منها. فلذلك نرى لمَ كان من الضروري أن نميّز بين *Sein* أو *Bestand* من جهة وبين *Existenz*، *Dasein*، أو *Realität* من جهة أخرى: فالمطلب العام الذي حُدد على هذا النحو يخص "لأنْ" (*parce que*) التي يجوز أن تأخذ معنى الإشارة بالبنان (*Hinweis*) وكذا البرهان (*Beweis*) الاستنباطي، البديهي والقاطع. ففي الحالة الأخيرة تسوق "لأنْ" ضرورات

بديهية ومثالية، راسخة وقائمة وراء كل **هنا** وكل **آن** (*hic et nunc*) تجريبيين "هاهنا ينكشف قانون مثالي يمتد وراء الأحكام المتصلة بضرب المطالبة **هنا والآن** والتي تحيط بعمومية فوق تجريبية كل الأحكام التي لها نفس المحتوى بل أكثر من ذلك كل الأحكام التي من نفس "الشكل" (*Form*)". إن المطالبات التي تنتظم المعيشات **والأفعال** التي تقصد المثليّات الضرورية والبديهية، المثالية-الموضوعية، بإمكانها أن تكون من جنس الإشارة العارضة والتجريبية "غير البديهية"؛ إلا أن العلاقات الموحدة **لمحتويات** الموضوعات المثالية، في الاستدلال البديهي، ليست من الإشارة في شيء. يستدل كامل تحليل الفقرة الثالثة: 1. على أنه إذا كانت أ تشير إلى ب بيقين **تجريبي** كامل (مع أعلى احتمال)، فإن هذه الإشارة لن تكون أبدا استدلالا على ضرورات قاطعة أو، بحسب المنوال الكلاسيكي، على "حقائق عقلية" مقابلة "لحقائق فعلية"؛ 2. أنه حتى وإن بدت الإشارة داخلة في استدلال فإنها ستكون دوما لصيقة بدوافع نفسية وأفعال واقتناعات، إلخ. لا بمحتوى حقائق منتظمة.

هذا التمييز اللازم بين *Hinweis* و *Beweis*، بين إشارة وبرهان، لا يطرح فقط مشكلا صوريا شبيها بالمشكل الذي أثير بصدد الإشارة. ماهو الإظهار (*Weisen*) بصفة عامة قبل أن ينقسم إلى إشارة تُظهر بالبنان (*Hinweis*) ما لا يُرى وبرهان (*Beweis*) هو بصرٌ ببداهة الحجّة؟ إن هذا التمييز شأنه أن يُقوّي الصّعوبة التي نبّهنا عليها حول "التشابك".

ونحن ندرك الآن أن كل معيش نفسي، ضمن نظام المعرفة عموما، من جهة أفعاله وحتى إن كانت تقصد مثليّات وضرورات موضوعية، ليس بوسعه أن يبلغ إلا انتظامات إشارية. فالإشارة تقع خارج محتوى الموضوعية المثالية بإطلاق أي الحقيقة. هاهنا أيضا لا تنفصل هذه الخارجية أوبالأحرى هذه السمة الخارجية للإشارة من حيث إمكانها عن إمكان كل الردود القادمة سواء الماهوي منها أوالمتعالي. إن الدلالة الإشارية، والتي "أصلها" في ظواهر التداعي(2) الجامعة دوما بين الموجودات التجريبية في العالم، ستصدق ضمن اللغة على كل ما يقع تحت طائلة "الردود": الحدثيّة، الوجود العالمي، اللاضرورة الماهوية، اللابداهة، إلخ. ألا يحق لنا أن نقول إن كل الإشكالية المقبلة للردّ وكل الفوارق المفهومية التي تصاغ ضمنها (الواقعة/ الماهية، التعالي/ العالمية،

---

(2) أنظر: § 4: "إن الوقائع النفسية، التي يجد فيها مفهوم الإشارة "أصله"، أي التي بإمكاننا تحصيله فيها بالتجريد، تنتمي إلى المجموع الأكبر للوقائع التي يتعين فهمها تحت العنوان التاريخي "لتداعي الأفكار""، إلخ. ونحن نعلم أن هوسرل، وقد أعاد إحيائه واستعماله في حقل التجربة المتعالية، لم ينقطع عن إجراء مفهوم "التداعي" هذا. إنّ ما وقع حذفه هاهنا من التعبيرية المحضة إنما هي الإشارة أي التداعي مأخوذا على معنى علم النفس التجريبي. والمعيشات النفسية التجريبية هي التي يجب علينا الاحتفاظ بها بين قوسين لإقرار مَثليّة الدلالة المتحكمة بالعبارة. إن التمييز بين الإشارة والعبارة يظهر بادئ الأمر مؤقتاً وضرورةً ضمن الطّور "الموضوعاني" للفينومينولوجيا حين يتعين أن نعطّل الذاتية التجريبية. فهل بإمكانها أن تستبقي قيمتها كلها حين يغوص الشأن المتعالي في التحليل أكثر؟ ومتى نعود إلى الذاتية المقوّمة؟ ذلك هو السؤال الذي لم يشأ هوسرل طرحه أبدا من بعد ذلك. فقد استمرّ يستفيد من "التمييزات الجوهرية" لأول البحوث. وهو مع ذلك لم يستأنف ولم يكرر أبدا بصددها الصياغة الصِّناعيةْ (thématisation) التي أُستُؤنفت بواسطتها سائر المفهومات بلا كلل وتحققت وعاودت الظهور بغير انقطاع في قلب الوصف.

وكل المتقابلات المتصلة بها) إنما تنتشر في **تفاوت** بين ضربين من العلامات؟ في عين زمانه، إن لم تكن فيه وبفضله؟ ألا يعلن مفهوم **التوازي** الذي يحدد العلاقات بين النفسي المحض - الذي هو في العالم - والمتعالي المحض - الذي هو ليس فيه - عن نفسه على شاكلة علاقة بين ضربين من الدلالة؟ ومع ذلك فإن هوسرل الذي لم يشأ أن يُسوّي بين التجربة بعامة (الإمبيريقية أوالمتعالية) وبين اللغة، سيجتهد في الإحاطة بالدلالة خارج حضور الحياة المتعالية لذاتها. إن السؤال الذي أتينا على طرحه سيمر بنا من التعليق إلى التأويل. فإن استطعنا الإجابة عليه بالإثبات سيتوجب علينا أن نستخلص، عكس المقصد الصريح لهوسرل، أن "الردّ"، ومن قبل أن يصير منهجا، سيكون عليه أن يفنى في فعل القول الناطق، مجرّد التمرس بالقول، بسلطان العبارة. إن هذه النتيجة ورغم أنه ينبغي عليها أن توفر "حقيقة" الفينومينولوجيا بحسب رأيي، ستكون متعارضة على نحو ما مع القصد الصريح لهوسرل لنوعين من الأسباب. من جهة، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، لأن هوسرل يعتقد في وجود طبقة قبل-تعبيرية وقبل-لغوية للمعنى، سيتعين على الردّ كشفها أحيانا بإقصاء طبقة اللغة. ومن جهة أخرى، وإذا ما انتفى وجود العبارة والدلالة بغير قول، فإن القول برمته ليس تعبيريا. ورغم أنه ليس ثمة قول ممكن بغير نواة تعبيرية، فإنه يجوز لنا الحديث عن القول برمته وقد نسجته خيوط الإشارة.

الفصل الثالث

الدلالة وحديث النفس

فلنفرض أنه قد وقع إقصاء الإشارة وأن ما تبقى هو العبارة. ماهي العبارة؟ إنها علامة محمّلة بالدلالة ولقد باشر هوسرل تعريفها في الفقرة الخامسة: **العبارات بوصفها علامات حاملة للدلالة** (*Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*). العبارات هي علامات "عازمة على القول".

أ) لا تُردّ الدلالة إلى العلامة بغير شك ولا تحولها إلى عبارة إلا بواسطة الكلام والقول الشفهي: "ونحن نميز بين علامات **إشارية** وعلامات **عازمة على القول** [أي] **عبارات**." ولكن لم "العبارات" ولم العلامات "العازمة على القول"؟ إنه ليس بإمكاننا أن نفسر ذلك دون أن نعقد في صميم الوحدة التي للقصد بعينه شبكة من الأدلة.

1. إن العبارة هي إخراج. إنها تجعل في الخارج معنى هو موجود أصلا في داخل ما. ولقد نبهنا فيما كنا بصدده على أن هذا الخارج وهذا الداخل إنما هما أصليان: ليس الخارج هو الطبيعة ولا العالم ولا خارجية واقعية بالنسبة إلى الوعي. ذلك ما ينبغي علينا بيانه هاهنا. ففعل الدلالة (*bedeuten*) يقصد خارجا هو صنوٌ لموضوع (ob-jet) مثاليّ وهذا الخارج يقع تحت طائلة العبارة، يخرج عن نفسه ويشير إلى خارج آخر هو "ضمن"

الوعي في كل الأحوال: سنرى أن القول التعبيري غير محتاج بما هو كذلك وبحسب ماهيته أن يُنطق به في العالم فعلا. إن العبارة بما هي علامة تعتزم قولا هي المعنى (*Sinn*) يخرج عن ذاته مرتين ضمن الوعي [مرة] ضمن المَعيّة (être-avec)، و[مرة أخرى] ضمن قربى النفس (auprès-de-soi) التي بادر هوسرل بتعيينها بماهي "حياة النفس المتوحدة". وهو الذي سيصفها فيما بعد مع اكتشاف الرد المتعالي بأنها دائرة نويتيقية-نويمائية للوعي. وإذ كنا نعود استباقا وطلبا لمزيد من الإيضاح إلى الفقرات المقابلة لذلك في **أفكار I**، فإننا نرى كيف أن الطبقة "غير المولدة" (couche improductive) للعبارة تأتي "لتعكس" كما لو كانت في مرآة (*widerzuspiegeln*) كل قصدية أخرى من جهة هيئتها ومحتواها. إن العلاقة بالموضوعية إذن تميز قصدية "سابقة على العبارة" (*vor-ausdrücklich*) قاصدة لمعنى سيتحول فيما بعد إلى دلالة وإلى عبارة. ليس من المفروض أن يكون هذا الخروج المكرّر والمعكوس نحو المعنى النويمائي ثم نحو العبارة تضعيفا غير مولّد ولا سيما إذا ما وضعنا في اعتبارنا أن هوسرل يأخذ معنى "العجز عن التوليد" على أنه "**توليدٌ يستوفي نفسه في فعل التعبير وعلى شاكلة المفهوميّ** الذي يَردُ مع هذه الوظيفة."[1] لذلك ستكون لنا عودة

---

(1) § 124. تر. ب. ريكور، ص. 421. قمنا في غير هذا الموضع بتحليل مباشر لإشكالية "اعتزام القول" (vouloir-dire) والعبارة في **أفكار I**. أنظر: «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage» **المجلة الدولية للفلسفة**، سبتمبر 1967 [أعيد نشره ضمن: **هوامش الفلسفة** *Marges de la philosophie*، منشورات Seuil، باريس 1972، ص. 185-207. م م].

إلى هذا الأمر. إنا نقصد هاهنا أن نثبت ما تعنيه "العبارة" عند هوسرل: خروج فعل ما عن نفسه وخروج معنى ما ليس له أن يبقى منكفئا على نفسه إلا في الصوت، وفي الصوت "الفينومينولوجي".

2. إن لفظة "عبارة" تفرض نفسها في البحوث لسبب آخر. فالعبارة هي إخراج إرادي حاصل عن قرار ووعي قصدي من ألفه إلى يائه. ليس ثمة عبارة دون قصد لذات تُحيي هذا المعنى وتعطيه روحانيته (*Geistigkeit*). وللإحياء في حال الإشارة حدان: جسم العلامة الذي ليس نَفَساً، والمشار إليه الذي هو وجود في العالم. يكون القصد في حال العبارة صريحا بإطلاق لأنه يُحيي صوتا يمكن أن يبقى باطنيا بكليته ولأن المعبَّر عنه هو دلالة أي مثليّة غير "موجودة" في العالم.

3. إن امتناع أن تكون هناك عبارة بغير قصد إرادي لهُوَ ممّا يمكن الإقرار به من وجهة نظر أخرى. فإن كانت العبارة مسكونة دوما بفعل دالْ (*bedeuten*) يحييها، هو "اعتزامُ قول"، فلأن [لفظة] *Deutung* عند هوسرل، لنقُل التأويل، الفهم، التعقل، والتي تختص بها الدلالة لا يمكن لها أن تحدُث خارج القول الشفهي (*Rede*). إن هذا القول فقط هو الذي يمكن أن يستجيب إلى [التأويل] (*Deutung*) والذي ليس له أبدا أن يكون بالجوهر قراءة وإنما إنصاتا. من "يعتزمُ قول" ما يريد اعتزام القول قوله، الدلالة، هو من نصيب من يتكلم ومن يتكلم من حيث يقول ما يعتزم قوله تصريحا وإعلانا وإدراكا. فلنتثبّت من ذلك.

يعترف هوسرل أن استعماله للفظة "عبارة" إنما "يضغط" على

اللغة قليلا. إلا أن الضغط المسلط عليها على هذا النحو يُظهر قصدها ويكشف في الآن نفسه رصيدا مشتركا من التبعات الميتافيزيقية. " . . . فلنفرض بأن كل قول (*Rede*) وكل جزء قول (*Redeteil*) وكذلك كل علامة مشابهة بالأساس، هي عبارة، دون أن نأخذ في اعتبارنا إن كان القول ملفوظا فعلا أم لا (*wirklich geredet*) أي إن كان موجها إلى شخص ما بقصد التواصل أم لا.

" إن كل ما تتقوّم به فعلية الملفوظ، الحلول الفيزيائي للدلالة، جسم الكلام، ما ينتمي في مثليّته إلى لغة محددة بالتجربة، كل ذلك إن لم يكن له أن يكون خارج القول فهو بالأقل غريب عن التعبيرية بما هي كذلك، عن هذا القصد المحض الذي لا يكون دونه قول. تنتمي طبقة الفعلية التجريبية برمتها أي جمّاع القول بالفعل إلى هذه الإشارة التي لم ننفك عن الإقرار بمداها. إن الفعلي، جمّاع أحداث القول، من طبيعة إشارية لا لأنها في العالم فحسب أولأنها ملقاة فيه، وإنما أيضا وتبعا لذلك لأنها من حيث هي كذلك تستبقي في ذاتها شيئا من التداعي الاضطراري. لأنه إن كانت القصدية غير مرادفة أبدا للإرادة فإنه يبدو أن الوعي القصدي والوعي الإرادي مترادفان عند هوسرل ضمن ترتيب المعيشات التعبيرية (تسليما بأن لهذا الترتيب حدودا).

وإن كان لنا أن نجازف بالتذكير - كما سيسمح لنا هوسرل بذلك في **أفكار I** - أن كل معيش قصدي بإمكانه أن يُستعاد في معيش تعبيري، فلعله سيكون علينا أن نستنتج أنه رغم كل موضوعات القصدية المتقبلة أوالحدسية والتكوين الانفعالي فإن مفهوم القصدية يظل أسيرا لمأثور ميتافيزيقي إرادوي أولعله للميتافيزيقا [بعينها]. إن الغائية الصريحة التي تتحكم بكامل الفينومينولوجيا المتعالية ليست

في الأصل غير نزعة إرادية متعالية. فالمعنى يريد أن يدلّ على نفسه، وهو لا يعبر عن نفسه إلا لدى اعتزام-قول (vouloir-dire) ليس هو سوى اعتزام-قول-للنفس (vouloir-se-dire) عند حضور المعنى.

ذلك ما يفسر أن كل ما يفلت من القصد الروحي المحض ومن الإحياء المحض الذي مصدره الروح (*Geist*) الذي هو إرادة، يلقى به خارج فعل الدلالة أي خارج العبارة: مَثلُ ذلك لعبة أسارير الوجه، الإيماء، جملة الجسد والانخراط في العالم وباختصار جملة المنظور والمكاني بماهما كذلك. بماهما كذلك أي من جهة أنهما لم يخضعا لعمل الروح والإرادة والروحانية (*Geistigkeit*) التي شأنها، في الكلمة كما في الجسد البشري، أن تحوّل الجسم (*Körper*) إلى جسد (*Leib*). ليست المقابلة بين الجسم والنفس قائمة في قلب نظرية الدلالة هذه فحسب وإنما يُقرّ بها [بواسطة هذه النظرية] وكما جرى الأمر دوما في الفلسفة من حيث هي مقيدة بتأويل للغة. إن المنظورية والمكانية بما هما كذلك ليس لهما إلا أن ينقدا الحضور للذات الذي [تفترضه] الإرادة والإحياء الروحي الفاتح لباب القول. **إنما هما حرفيا [إعلان] موته.** هكذا: "مقابل ذلك، نستبعد (من العبارة) لعبة أسارير الوجه والإيماءات التي تصحب أقوالنا باضطرار (*unwillkürlich*) وفي كل الأحوال بغير قصد تواصلي، أوالتي يصير فيها مزاج أحد ما، حتى دون أن يداخله القول، "عبارة" يمكن فهمها عند من يحيط به. وليست هذه الإخراجات (*Äusserungen*) أبدا بالعبارات التي تُؤخذ على معنى القول (*Rede*)؛ إذ أنه ليست لها خلافا لهذه العبارات أية وحدة ظهورية مع المعيشات التي وقع إخراجها وفي وعي من كان عرضة

للإخـراج ؛ إنه بواسطة [هذه المعيشات] لا يمكن لأي شخص أن يتصل بغيره إذ هو مفتقر حتى يُخرّج هذه المعيشات إلى القصد الذي يعرضُ به "فكرة" ما على نحو صريح (*im ausdrücklicher Weise*) على غيره أوعلى نفسه إن كان منفردا بنفسه. وباختصار فإن عبارات من هذا الضرب ليس لها بحصر المعنى أية دلالة. " إنها لا تعتزم أن تقول شيئا لأنها لا تعتزم أن تقول شيئا. فالقصد الصريح في نظام الدلالة هو قصدٌ يُراد به التعبير. وأما المُضمَر فليس من جوهر القول. إن ما يقرّه هوسرل حول الإيماءات وأسارير الوجه أحرى أن يصدُق على اللغة قبل الواعية أوغير الواعية.

أن يكون من الممكن أن "نتأول" الإيماء وأسارير الوجه واللاوعي واللاإرادي والإشارة بعامة، أن نتمكن أحيانا من استعادتها ومن الإفصاح عنها في شرح قولي وصريح فإن ذلك ليس إلا إثباتا للتمييزات السابقة بحسب هوسرل. إن هذا التأويل (*Deutung*) إنما يجعلنا نفهم عبارة مضمرة، دلالة لا تزال محتجبة. إن العلامات غير المعبرة ليس عزمها على القول إلا على قدر ما نستطيع تقويلها ما يعتمل فينا، ما كنا نقصد في ضرب من الغمغمة فالإيماءات لا تعتزم أن تقول إلا على قدر استعدادنا للإنصات إليها وتأويلها. وما دمنا نماثل بين المعنى (*Sinn*) والدلالة (*Bedeutung*) فإن كل ما يمتنع على التأويل (*Deutung*) لا معنى له ولا هو لغة بحصر المعنى. ماهية اللغة هي غايتها (*telos*) وغايتها هي الوعي المريد بماهو عزم-على-القول. إن الدائرة الإشارية التي تبقى خارج التعبيرية كما حُددت هي التي تعلن عن فشل هذه الغاية. إنها تمثل كل ما يمتنع إدراجه في قول كان باختيار وتعدّى بالعزم.

فلمثل هذه الأسباب كلها لا يحق لنا أن نميز بين إشارة وعبارة كما نميز بين علامة غير لسانية وعلامة لسانية. يرسم هوسرل حدا متينا بين اللغة واللالغة، وفي اللغة بعامة بين ماهو صريح وماهو غير صريح (بكل ما لهما من الدلالات الحافة) إذ سيكون من العسير - ومن غير الممكن فعلا - أن نقصي من اللسان كل الأشكال الإشارية. وبمقدورنا زيادة على ذلك أن نميز مع هوسرل بين العلامات اللسانية "المقولة بخصوص" والعلامات اللسانية المقولة بعموم. يستنتج هوسرل لتبرير إقصائه للإيماءات وأسارير الوجه: "لن يغير من ذلك شيء لأن شخصا ما أمكن له أن يتأول (*deuten*) إخراجاتنا الاضطرارية (*unwillkürlichen Äusserungen*) ("الحركات التعبيرية" مثلا) وأن يطّلع كثيرا بهذه الكيفية على ما يجول بخاطرنا وعلى اختلاجات أنفسنا. إنّ (هذه الإخراجات) عازمة على أن تقول (*bedeuten*) للغير من حيث هو مُتأوّلها (*deutet*)، بل بالأحرى له هو، إنها لا تنطوي على دلالات (*Bedeutungen*) بالمعنى الخاص للعلامة اللسانية بل فقط على معنى الإشارة (§ 5). "

يقودنا ذلك إلى أن نذهب شأوا بعيدا في استقصاء حد الحقل الإشاري. وبالفعل فإنه حتى لمن أعاد بناء الشرط القولي في إيماء الغير، فإن التجليات الإشارية للغير لا تتحول إلى عبارات، إذ المؤول هو الذي يعبر عنها كأنه في العلاقة بالغير شيء لا يقينا أمر الإشارة.

ب) ولذلك لا يكفي أن نعترف بالقول الشفهي بوصفه وسطا

للتعبيرية. فإنّا متى حذفنا كل العلامات غير القولية التي تظهر فورا خارجة عن الكلام (الإيماء، أسارير الوجه، إلخ.) تبقى هذه المرة في صميم الكلام لا-تعبيرية ذات شأن عظيم. هذه اللا-تعبيرية لا تخص فحسب الوجه الفيزيائي للعبارة (العلامة المحسوسة، المركب الصوتي المتمفصل، العلامة المكتوبة على الصحيفة").

"إن مجرد التمييز بين العلامة الفيزيائية وعموم المعيشات التي تعطي المعنى ليست بموفية بالمطلوب لا سيما إن كنا نستهدي بمطالب منطقية."

إن هوسرل، وهو ينظر في الوجه غير الفيزيائي للقول، يحذف منه كل ما يتعلق بتواصل المعيشات النفسية وبانجلائها كونه يندرج دوما تحت الإشارة. ينبغي أن نستفيد كثيرا من هذه الحركة التي تبرر هذا الحذف فيما يتعلق بالمقوّم الميتافيزيقي لهذه الفينومينولوجيا. لم يحدث أبدا أن قام هوسرل بوضع المسائل التي طُرحت فيها موضع سؤال. بل إنها ما فتئت أبدا تتوثق بغير انقطاع إذ ستمكننا في نهاية المطاف أن ننظر فيما يفصل العبارة عن الإشارة من حيث هو الذي يمكن أن نسميه اللاحضور الفوري للذات [المميز] للحاضر الحي. إن قيم الوجود العالمي، الطبع، الإحساسية، التجريبية والتداعي، إلخ المحددة لمفهوم الإشارة لعلها ستجد، عبر وسائط عديدة نعلن عنها قبل أوانها، وحدتها القصوى في هذا اللا-حضور. وسيكون لحضور الحاضر الحي هذا لذاته أن يحدد في نفس الوقت العلاقة بالغير بعامة والعلاقة بالذات عند الإزمان.

ذلك هو الأمر الذي تنهض له **البحوث** نهوضا دؤوبا صارما لا

نكاد نشعر به. ولقد رأينا أن الاختلاف بين الإشارة والعبارة قد كان اختلافا وظيفيا أوقصديا وليس جوهريا. بوسع هوسرل إذن أن يعتبر أن عناصر هي بالأساس من نظام القول (كلمات، أجزاء قول بعامة) تجري في بعض الأحوال مجرى الإشارات. وهذه الوظيفة الإشارية للقول إنما هي فاعلة كأعظم ما يكون الفعل. **كل قول، من حيث هو داخلٌ في تواصل ومُظهر للمعيشات، يجري مجرى الإشارة.** فالكلمات في هذه الحال تفعل فعلها كالإيماءات. بل الأحرى أن مفهوم الإيماء نفسه ينبغي له أن يكون محددا انطلاقا من الإشارة من جهة ماهي تعبيرية.

والحق أن هوسرل يقبل أن تكون الوظيفة التي تُدعى إليها العبارة في الأصل هي التواصل (§ 7). ومع ذلك فإن العبارة ليست أبدا هي هي مادامت قائمة على هذه الوظيفة الأولى. فإن التعبيرية باستطاعتها أن تظهر فقط حين يُعطل التواصل.

ما الذي يجري حينئذ في التواصل؟ إن ظواهر محسوسة (مسموعة أومرئية، إلخ.) يقع نفخ الحياة فيها بأفعال ذات تعطيها المعنى الذي يجب أن يُفهم قصده من ذات أخرى. لكنّ "الإحياء" لا يكون محضا ولا كليا، بل يجب عليه أن يعبُر لا-شفافية الجسم وأن يلقي بنفسه فيها: "غير أن هذا التواصل لا يصير ممكنا إلا إذا فهم المستمع حينئذ قصد المتكلم. وهو يقوم بذلك من حيث يرى فيمن يتكلم لا شخصا يُحدث مجرد تصويتات وإنما شخصا **يتحدث** إليه، ينجز في الوقت نفسه أفعالا بواسطة التصويتات تعطي المعنى، ويريد أن يُظهرها إليه أو أن يبلغه معناها. إن ما يُمكّن للتفاعل

الروحي قبل كل شيء ويصنع من القول الواصل قولا إنما هو في هذا التضايف - وقد توسطه الوجه الفيزيائي للقول - الذي بين المعيشات الفيزيائية والنفسية المقابلة لها المتصلة فيما بينها. "

إن كل ما كان في قولي متعهدا ببيان معيش الغير ينبغي عليه أن يمر بوساطة الوجه الفيزيائي. إن هذه الوساطة اللازمة تجعل العبارة مضطلعة بعمل إشاري. والوظيفة البيانية (*kundgebende Funktion*) إنما هي وظيفة إشارية. فكذلك نبلغ أصل الإشارة: ثمة إشارة في كل مرة يكون فيها الفعل الذي يعطي المعنى، القصد الذي ينفخ الحياة، الروحانية الحية لاعتزام القول، غير حاضرة بالتمام. وفعلا فحين أصغي إلى الغير لا يكون معيشه حاضرا عندي "بنفسه" على نحو أصلي. إن هوسرل يعتقد أنه بوسعي أن يكون لي حدس أصلي، أي إدراك فوري لماهو بنفسه قائم في العالم، بمنظورية جسمه وإيماءاته، بما يُفهم من التصويتات التي يصدرها. غير أن الوجه الذاتي لتجربته، وعيه ولا سيما الأفعال التي يعطي بها المعنى إلى علاماته، ليست حاضرة عندي فورا في الأصل كما هو الأمر عنده وكما هو حال [هذه الأمور الخاصة بي] عندي. ثمة هاهنا حد دقيق ونهائي. فمعيش الغير لا يتبين لي إلا من جهة أنه مشار إليه بتوسط علامات تنطوي على وجه فيزيائي. إن فكرة "الفيزياء"، "الوجه الفيزيائي" ليس يمكن أن نتدبرها في اختلافها الخاص إلا انطلاقا من حركة الإشارة هذه.

لقد سبق لهوسرل أن عرض، حتى يفسر السمة الإشارية الجوهرية للبيان بما في ذلك ما كان في القول، مطالب سيعتني

خامس التأملات الديكارتية بوضع نظامها وضعا دقيقا: أنه ليس لي خارج الدائرة المونادية المتعالية لماهو خاص بي (*mir eigenes*)، لخاصية ماهو خاص بي (*Eigenheit*)، لحضوري لذاتي، مع ماهو خاص بالغير، مع حضور الغير لذاته، إلا علاقات إحضار تناسبي (*apprésentation analogique*) وقصدية وسطى وبالقوة. ليس يمكن أن يكون لي أي إحضار أصلي. إن ما سيقع وصفه تحت طائلة ردّ متعال متنوع، جرئ وصارم إنما يُنظر فيه هاهنا في البحوث عند بعد "التوازي" المميز للنفسي. "فالسامع يدرك البيان على شاكلة إدراكه صاحب البيان رغم أن الظواهر النفسية التي تجعل منه شخصا لا يبلغها حدس الغير كما هي. تسند اللغة المتداولة إلينا إدراك المعيشات النفسية لأشخاص غرباء "نرى" غضبهم وآلامهم، إلخ. إنها لغة صحيحة تماما مادمنا نعتبر أن الأشياء الجسمانية الخارجية مُدركة وما دمنا لا نحصر مفهوم الإدراك عموما في الإدراك المطابق وفي الحدس المقول على المعنى الأشد تقييدا. إذا كانت السمة الجوهرية للإدراك هي المقصد (*Vermeinen*) الحدسي الذي يزعم الإحاطة بشيء أوبحدث من حيث هما أمران حاضران (*gegenwärtigen*) – ومثل هذا القصد ممكن بل هو معطى في معظم الأحوال دون أية صياغة مفهومية صريحة – فإن الإحاطة بالبيان (*Kundnahme*) هي مجرد إدراك للبيان (*Kundgabe*)... يدرك السامع أن من يتكلم إنما يُخرّج بضعة معيشات نفسية وبذلك فهو يدرك هذه المعيشات أيضا دون أن يحياها بنفسه ولا له عنها أي إدراك "باطني" سوى ما كان إدراكا "خارجيا". ذلك هو الفرق الأعظم بين الإحاطة الفعلية بموجود في حدس مطابق والإحاطة

المقصودة (*vermeintlichen*) لذاك الموجود على أساس تمثل حدسي إنما غير مطابق. ففي الحالة الأولى يكون الموجود معيشا وفي الحالة الأخيرة يكون الموجود مفترضا (*supponiertes*) لا تناسبه عموما أية حقيقة. إن التفاهم يقتضي ضربا من التضايف في الأفعال النفسية التي تنتشر على طرفي البيان والإحاطة بالبيان إنما بغير هوية تامة قطعا. "

إن مقولة الحضور هي عصب هذا البرهان. فإذا كان التواصل أوالبيان (*Kundgabe*) من ماهية الإشارة فذلك لأن حضور معيش الغير ليس في متناول حدسنا الأصلي. في كل مرة يختفي فيها الحضور الفوري والتام للمدلول يكون الدال من طبيعة إشارية (فلذلك *Kundgabe* التي نضع باستخفاف ترجمة لها manifestation لا تبين ولا هي تجعل أي شيء بيّنا إذا كان البيّن هو رديف البديهي، المنفتح، المعطى "بنفسه". إن *Kundgabe* تُظهر وتخفي في الوقت نفسه ماهي مخبرة عنه). إن كل قول أوبالأحرى ما كان في قول لا يلتئم به الحضور الفوري للمحتوى المدلول هو غير معبّر (in-expressif). التعبيرية المحضة هي القصد الفاعل المحض (روح، نفس، حياة، إرادة) لفعل دال (*bedeuten*) يُحيي قولا سيكون على محتواه أن يكون حاضرا. وليس هو بحضور في الطبيعة من أجل أن الإشارة تجري مجرى الطبيعة أوالمكان وإنما في الوعي أي هو حضور لحدس أولإدراك "باطنيين"، ولكنه حضور ليس له أن يكون حضور الغير ضمن التواصل كما تبيناه منذ حين. وإذن هو حاضر لذاته في حياة حاضر لم يخرج عن ذاته بعدُ إلى العالم والطبيعة والمكان. كل هذه "الخَرْجات" التي تلقي بحياة الحضور

للذات إلى الإشارة تعطينا اليقين أن الإشارة، التي تشمل إلى هذا الحدّ كل مساحة اللغة تقريبا، إنما هي سيرورة الموت تعتمل داخل العلامات. ما إن يطلع الغير حتى تستعصي اللغة الإشارية، رديف العلاقة بالموت، على المحو.

إن العلاقة بالغير بوصفها لاحضورا هي شائبة تلحق العبارة. فلردّ الإشارة داخل اللغة والإمساك بناصية التعبيرية المحضة ينبغي مباغتة الغير. ولن يكون علي أن أمر بوساطة الوجه الفيزيائي وبكل إحضار بعامة. فالفقرة 8 "**العبارات في الحياة المتوحدة للنفس**" تسلك إذن سبيلا هو، بحسب وجهتي نظر، مواز للردّ إلى الدائرة المونادية للخاصة (*Eigenheit*) في **التأملات الديكارتية**: مواز للنفسي وللمتعالي، مواز لطبقة المعيشات التعبيرية ولطبقة المعيشات بعامة.

"لقد نظرنا إلى حد الآن في العبارات بحسب الوظيفة التواصلية التي تقوم أساسا على أن العبارات تجري مجرى الإشارات. غير أن دورا عظيما قد أسند أيضا إلى العبارات وهي في حياة النفس مستغنية عن أية علاقات تواصلية. إنه من البين أن تحويل الوظيفة هذا لا يمس بما يجعل من العبارات عبارات. إذ لها، كما هو الأمر من قبل، دلالاتها (*Bedeutung*) ودلالاتها بعينها التي في التحادث. لا تنقطع الكلمة عن أن تكون كذلك إلا إذا اتجه اهتمامنا اتجاها مانعا نحو المحسوس، نحو الكلمة بماهي هيئة صوتية. غير أننا متى عايشنا فهم الكلمة فإنها حينئذ تعبر وتعبر عن الشيء نفسه سواء وُجهت إلى أحد ما أم لم تُوجه. يظهر ساعتها أن دلالة العبارة،

وماهو مقوم لها بالجوهر، لا يمكنها أن توافق فاعليتها البيانية التي هي لها. "

إن وجه الفائدة الأول من الردّ إلى المناجاة الباطنية هو إذن ما ظهر عليه من غياب الحدوث الفيزيائي للغة. فإنه مادامت وحدة الكلمة - ما يمكن من الإقرار بها كذلك - الكلمة **عينها**، وحدة بين مركب صوتي ومعنى - لا يمكن أن تمتزج بكثرة الأحداث الحسية [المرافقة] لاستخدامها ولا هي مقيدة بها، فإن عين (même) الكلمة من قبَل المثال ومن قبَل الإمكان المثالي للتكرير وليس لَهَا أن تفقد شيئاَ بفعل الردّ الذي يَجريه على أيّ - أي على كلْ - حدث تجريبي يدل عليه ظهورها. وفي حين أن "ما ينبغي أن يصلح قرينة لنا (علامة فارقة) ينبغي علينا أن ندركه بوصفه موجودا"، فإن وحدة كلمة ما لا تدين بشيء **لوجودها** (*Dasein, Existenz*). تعبيريتها المستغنية عن الجسم التجريبي والتي لا تحتاج إلا إلى الصورة المثالية والقارة لهذا الجسم من حيث أحياها اعتزام القول، لا تدين بشيء لأي وجود عالمي، تجريبي، إلخ. أن الوحدة المحضة للعبارة، في "الحياة المتوحدة للنفس"، ومن حيث هي كذلك ينبغي لها أن تُعادَ إليّ.

هل يعني ذلك أني حين أحَدّث نفسي فإني لا أبلغها بشيء؟ أليس البيان (*Kundgabe*) والإحاطة به (*Kundnahme*) معطلين؟ أليس اللاحضور مردوداً تصحبه الإشارة والدورة القياسية، إلخ. ؟ ألست عصيا على التبدل حينئذ؟ أما لي أن أعلم شيئا عن نفسي؟

لهوسرل أن يفحص الاعتراض ثم يلغيه. "ألا ينبغي أن نقول إن من يتحدث في خلوته إنما هو يحدّث نفسه، وإن الكلمات هي له

أيضا علامات (*Zeichen*) أعني قرائن (*Anzeichen*) لمعيشاته النفسية الخاصة؟ إني لا أعتقد أنه يمكن أن نأخذ بهذا التصور. "

يقدم هوسرل هاهنا حجاجا قاطعا يتعين علينا أن نسايره عن كثب. إن نظرية الدلالة التي يقع الإعلان عنها في هذا الفصل الأول من "التمييزات الجوهرية" بأكملها تنهار إذا لم تمتثل وظيفة البيان/ الإحاطة بالبيان (*Kundgabe/Kundnahme*) إلى الردّ ضمن دائرة معيشاتي (*jécus*) الخاصة؛ وبالجملة إذا لم يكن التوحد المثالي أوالمطلق للذاتية "الخاصة" محتاجا بعد إلى قرائن لبناء علاقتها الخاصة بذاتها. ونحن لا نخطئ الأمر في الأصل: فالحاجة إلى القرائن هي الحاجة إلى العلامات. ذلك أنه يتبين أكثر فأكثر، رغم التمييز المبدئي بين العلامة الإشارية والعلامة التعبيرية، أن القرينة فحسب هي العلامة حسب هوسرل. فالعبارة الجمة - أي كما سنتبينه فيما بعد، القصد الجم لاعتزام القول - يفلت على نحو من الأنحاء من ربقة مفهوم العلامة. بل يمكننا أن نقرأ في جملة هوسرل التي أتينا على ذكرها: "... لعلامات، أعني لقرائن..." . ولكن لنعتبر ذلك كما لو أنه زلة قلم لن تبوح بحقيقتها إلا فيما بعد. فعوض أن نقول: "لعلامات، أعني لقرائن..." (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*)، لنقُل "... لعلامات، أعني لعلامات على شاكلة قرائن" . ذلك أن هوسرل في ظاهر نصه إنما يتمسك إلى حين بمراعاة التمييز المبدئي بين ضربين من العلامة.

يبتدئ هوسرل، حتى يقيم الحجة على أن الإشارة لا محل لها من الحياة المتوحدة للنفس، بإثبات الاختلاف بين ضربين من

" الإحـالة " : الإحـالـة بمـاهي *Hinzeigen* (والتي يـجب أن نحـذر من ترجمتها [بلفظة إشارة] indication لأسباب اصطلاحية على الأقل وإذا كنا نحرص على عدم المساس باتساق النص ؛ ولنقل على سبيل الاتفـاق " إظهـار " monstration) والإحـالة بمـاهي *Anzeigen* (إشـارة) . إلا أنه، على حـد قـول هوسرل، إن كـانت في المناجـاة الصامتة " كما في أي مكان تجري الكلمات مجرى العلامات " وإذا كنا " نقدر أن نتكلم حيث شئنا عن مجرد فعل إظهار (*Hinzeigen*) " ، فإن خرق العبارة نحو المعنى، الدال نحو المدلول، لم يعد هاهنا في شيء من الإشارة. [الإحالة التعبيرية] (*Hinzeigen*) ليست هي [إحالة إشارية] (*Anzeigen*) . ذلك أن هذا الاختراق أوهذه الإحـالة إن شئنا تتبرأ هاهنا من كل وجود (*Dasein, Existenz*) . أما في الإشارة فإن علامة موجودة أوحدثا تجريبيا تحيل على محتوى وجودُه مظنونٌ في أدنى الأحوال، وهي تُسوّغ استباقنا أواقتناعنا بوجود ماهو مشار إليه. وليس بوسعنا أن نفكر بالقرينة دون أن ندرج مقولة الوجود التجريبي أي [الوجود] المحتمل فحسب، وهو ما سيكون عند هوسرل تعريف الوجود العالمي قبالة وجود **الأنا أفكر** . إن الرد إلى المناجاة هو فعلا حفظ للوجود العالمي التجريبي بين قوسين . ففي " الحياة المتوحدة للنفس " لا نستعمل كلمات فعلية (*wirklich*)، إنما فقط كلمات اعتبارية (*vorgestellt*) . أما المعيش - الذي كنا نتسائل إن كان " مشارا إليه " بنفسه عند الذات المتكلمة - فليس له أن يُشار إليه على هذا النحو، فهو واثق [الوجود] فورا وحاضر لذاته . وفي حين أنه، عند التواصل الفعلي، تشير العلامات الموجودة إلى موجودات أخرى هي محتملة فحسب وقد أثيرت بتوسط، فإنه في المناجاة حين

تكون العبارة جمة[2]، فإن العلامات غير الموجودة تُظهر مدلولات (*Bedeutungen*) مثالية أي غير موجودة ولكنها واثقة كونها حاضرة عند الحدس. أما فيما يخص وثاقة الوجود الباطني فإن هوسرل يرى أنها لا تحتاج أن تكون مدلولا عليها فهي حاضرة لذاتها حضورا مباشرا. إنها هي الوعي الحي.

سيكون على الكلمة، حين المناجاة، أن تؤخذ على جهة التمثل فحسب. قد يكون محلها المخيلة (*Phantasie*). فنحن نكتفي بتخيل الكلمة التي وجودها على الحياد. فلا نحتاج، عند تخيل الكلمة وعند تمثلها التخيّلي (*Phantasievorstellung*) إلى حدوثها التجريبي. وجودها ولاوجودها سيان عندنا. ذلك أنه إن كانت لنا

---

(2) حتى لا تختلط الصعوبات وتتكاثر فإننا لا ننظر في هذا الموضع بالذات إلا في العبارة التامة أي تلك التي يكون "قصدها الدلالي" (*Bedeutungsintention*) "ممتلئا" ونحن نتجوّز ذلك بقدر ما يكون هذا الامتلاء كما ستتبين هو الغاية والاستكمال لما يريد هوسرل هاهنا عزله تحت اسم اعتزام القول والعبارة. إن عدم الملء يسهم في إبراز مشكلات طريفة ستعترضنا فيما بعد.

لنسُق هاهنا المقطع الذي اعتمدنا عليه: "حين نتأمل العلاقة بين العبارة والدلالة ونفكك لهذا الغرض المعيش المركب، الذي هو فضلا عن ذلك متحد أيما اتحاد بالعبارة الممتلئة بالمعنى، بعزل العاملين، الكلمة والمعنى، فحينئذ تظهر لنا الكلمة فلا نبالي بها في ذاتها بينما يظهر لنا المعنى بوصفه ما "نتطلع إليه" مع الكلمة، بوصفه مقصودا بواسطة هذه العلامة؛ إن العبارة يظهر من أمرها أنها تحرف الاهتمام بالذات نحو المعنى (*von sich ab und auf den Sinn hinzulenken*)، وأنها تحيل (*hinzuzeigen*) على هذا الأخير. غير أن هذه الإحالة (*Hinzeigen*) ليست هي الإشارة (*das Anzeigen*) بالمعنى الذي ناقشناه. إن وجود (*Dasein*) العلامة ليس مسوّغا لوجُود أوبالأحرى لاقتناعنا بوجود الدلالة (*Bedeutung*). إن ما يصلح أن يكون قرينة عندنا (علامة فارقة) يجب أن يكون عندنا مدركا بماهو كائن (*als daseiend*). وهو أيضا حال العبارات في القول التواصلي لا العبارات في القول المتوحد."

حاجة بتخيل الكلمة فإنّا في الآن نفسه سنغفل عن الكلمة المتخيّلة. تخيل الكلمة، المتخيَّل، الوجود-المتخيَّل للكلمة، "صورتها" كل ذلك ليس هو الكلمة (المتخيَّلة). كما أن الكلمة (المدركة أوالظّاهرة) والتي هي في العالم، حين إدراكها، تنتمي إلى جنس مختلف جذريا عن جنس إدراك الكلمة أوجنس ظهورها وعن الكيان-المدرك للكلمة، فإن الكلمة (المتخيلّة) كذلك هي من جنس مباين جذريا لجنس تخيل الكلمة. هذا الاختلاف البسيط والدقيق في الآن نفسه إنما يكشف الخصوصية الأصلية للظهورية وليس لنا أن نفقه شيئا من الفينومينولوجيا إن لم نصرف له هما دؤوبا ويقظا.

لكن لمَ لم يقتصر هوسرل على الاختلاف بين الكلمة الموجودة (المدركة) وبين الإدراك أوالوجود المدرك، ظاهرة الكلمة؟ ذلك أنه في ظاهرة الإدراك ثمة في صلب الظهورية عينها ما يدعو إلى عودة إلى وجود الكلمة. وإذن معنى "الوجود" هو من قبَل الظهور وهو الأمر الذي يختلف حين يتعلق الأمر بظاهرة المخَيلة. ففي المخيلة ليس وجود الكلمة مستلزَما حتى ولو كان ذلك على شاكلة المعنى القصدي. فحينئذ لا يوجد تخيل الكلمة الذي هو واثق مطلق الوثاقة والذي هو حاضر لذاته بماهو معيش. فإنه هاهنا أصلا رد فينومينولوجي عازل للمعيش الذاتي بوصفه دائرة يقين مطلق ووجود مطلق. مطلق الوجود هذا لا يظهر إلا في رد الوجود المضاف إلى العالم المفارق. فالمخيلة إذن "العنصر الحيوي للفينومينولوجيا" (أفكار I) هي التي تمنح هذه الحركة وسطها المفضل. "هاهنا (في القول المتوحد) نحن نقتصر عادة على كلمات اعتبارية عوض كلمات فعلية. إن علامة لغوية منطوقة أومنسوخة تُثار في مخيلتنا

هي في الحقيقة غير موجودة بالمرة. ومع ذلك ينبغي علينا ألا نخلط بين التمثلات التخيّلية (*Phantasievorstellung*) ودونها أيضا المحتويات الخيالية التي هي أساسها وبين الموضوعات المتخيلة. ليس الجهر بالكلمة المتخيلة أوحروف الناسخة المتخيلة هي أمور موجودة وإنما تمثلها التخيّلي. والاختلاف هو نفسه بين البُرَاق (centaure) المُتخيَّل وتمثّله التّخيّلي. ليس في لاوجود (*Nicht-Existenz*) الكلمة أي حرج. ولكنه أمر لن يأخذ من اهتمامنا أكثر مما أخذ إذ أنّ ذلك لا يدخل في وظيفة العبارة بما هي عبارة. "

هذا الحجاج يضعف إن هو اقتصر على الاستناد إلى علم نفس كلاسيكي بالمخيلة. سيكون من غير المناسب أن نراه كذلك. فالصورة في علم النفس هذا هي علامة–لوحةٌ (signe-portrait) واقعيتها (الفيزيائية أوالنفسية) تشير إلى الموضوع المتخيل. سيبين هوسرل في **أفكار I** ما يفضي إليه مثل هذا التصور من الإعضالات[3].

---

(3) أُنظر § 90 وكامل الفصل الرابع من الباب الثالث وبخاصة § 99، 109، 111 ولا سيما 112: "لن تذلل الصعوبة إلا حين تتوسع ممارسة التحليل الفينومينولوجي الأصيل على نحو يخرج به عما نحن بسبيله الآن. فكذلك ما دمنا سنرى في المعيشات "محتويات" أو "عناصر" نفسية وما دمنا – رغم كل الخصومات الدارجة الموجهة ضد البسيكولوجيا الذرية أوالشيئية – سنواصل اعتبارها ضروبا من الأشياء على شاكلة المنمنمات (*Sächelchen*)، وما دمنا سنظل نعتقد أننا نجد الاختلاف بين "محتويات الحدس" و"محتويات المخيلة" المقابلة لها في معايير مادية مثل "الشدة" و"الامتلاء"، إلخ، فإنه لا أمل في أي تقدم. يتعين الانتباه عند البدء أن الأمر يتعلق هاهنا باختلاف يخص الوعي. . . " (تر. ب. ريكور، ص. 374). إن الأصلانية الفينومينولوجية التي يحرص عليها هوسرل أيما حرص تفضي به إلى وضع مباينة مطلقة بين الإدراك أوالإحضار الأصلي =

إن الصورة إن بمـاهي معنى قصـدي أوبمـاهي نُويمـا ورغم أنها تنتمي إلى دائرة وجود ويقين مطلق للوعي، ليست واقعا يضاف إلى واقع آخر. وليس ذلك فقط لأنها ليست واقعة (*Realität*) في الطبيعة وإنما لأن النويما مقوّم غير فعلي (*reell*) للوعي.

كان سوسير Saussure أيضا منشغلا بالتمييز بين الكلمة الواقعية وبين صورتها فهو لم يكن ليعترف إلا لشكل "الصورة الأكوستيكية"

= (*Gegenwärtigung, Präsentation*) وبين التمثل أوإعادة التوليد التمثلي التي تترجم أيضا بلفظة présentification (*Vergegenwärtigung*). إن الذكر والصورة والعلامة هي تمثلات بهذا المعنى. والحق أن هوسرل ليس منقادا للإقرار بهذه المباينة: فهي تشكل كل ما للفينومينولوجيا من إمكان وهي التي لا معنى لها إلا بإمكان إحضار محض وأصلي. إن مثل هذا التمييز (الذي يجب أن نضيف إليه على الأقل التمييز بين التمثل الواضع (*setzende*) الذي يضع ما – كان– حاضرا (ayant-été-présent) في الذكر وبين الاستحضار التخيلي (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) الذي هو محايد من هذه الناحية) الذي لا يمكننا أن ننظر هاهنا وبشكل مباشر في نظامه المعقد والرئيس إنما هو إذن الأداة اللازمة من أجل نقد لعلم النفس الكلاسيكي وخاصة علم نفس المخيلة والعلامة الكلاسيكي. لكن ألسنا نقدر على الاضطلاع بضرورة هذا النقد لعلم النفس الساذج فقط إلى حدّ ما؟ وأن نبين في نهاية المطاف أن مسألة "الإحضار المحض" وقيمته وكذا الإدراك المحض والأصلي والحضور التام والبسيط، إلخ. إنما يعتمد عليها التواطؤ بين الفينومينولوجيا والبسيكولوجيا الكلاسيكية وما بينهما من افتراض ميتافيزيقي مشترك؟ فإنه بالتأكيد على أن الإدراك لا يوجد أوأن ما نسميه إدراكا لا أصالة له وأن كل شيء "يبدأ" على نحو ما بالتمثل (re-présentation) (وهي قضية لا يتيسر الدفاع عنها إلا بشطب المفهومين الأخيرين: إنها تعني أنه ليس ثمة "بدء" وأن "الاستحضار" الذي نتحدث عنه ليس تحويلا (modification) لحرف «re» [تحويلا] طارئا على إحضار أصلي)، عبر إدخال اختلاف "العلامة" مرة ثانية في قلب "الأصلاني"، فإن الأمر لا يتعلق بالارتداد إلى ما دون الفينومينولوجيا المتعالية سواء إلى "تجريبية" أوإلى نقد "كانطي" لادعاء [القدرة] على الحدس الأصل. لقد أتينا هاهنا على القصد الأول – وكذا على الأفق البعيد – لهذه المحاولة.

بقيمة تعبيرية "للدال"(4). إن "الدال" المقصود به "الصورة

---

(4) ينبغي أن نقرّب بين نص البحوث المنطقية وهذا المقطع من الدروس في الألسنية العامة: "إن العلامة اللغوية لا تجمع بين شيء وإسم بل بين مفهوم وصورة أكوستيكية وليست الصورة الأكوستيكية هي الصوت المادي أي ذلك الأمر الفيزيائي المحض بل هي الأثر النفسي لهذا الصوت أي الصورة التي تصورها لنا حواسنا، وهي صورة حسية وإن صادف أن نعتناها فقلنا إنها "مادية" فبالمعنى الذي ذكرناه فقط وللمقابلة بينها وبين الطرف الآخر من عملية الترابط أي المفهوم، وهو غالبا ما يكون أبعد في التجريد. ويظهر الطابع النفسي للصور الأكوستيكية بصورة جلية عندما يتأمل المرء كلامه الشخصي. **فباستطاعته أن يناجي نفسه أو أن يستعرض ذهنيا مقطوعة من الشعر بدون أن يتحرك له شفة أو لسان.**" (ص. 98. التشديد منا [الترجمة العربية دروس في الألسنية العامة، صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985، ص. 110 مع تصرف طفيف]). وهذا التنبيه الذي سرعان ما ذهلنا عنه: "وبما أن الكلمات التي منها تتكون اللغة هي بالنسبة إلينا صور أكوستيكية وجب علينا أن نتجنب الحديث عن "الوحدات الصوتية"، التي تتكون منها الكلمات. وذلك لأن هذا المصطلح يتضمن معنى العملية الصوتية ولا يوافق إذن إلا الكلمة المنطوقة ولا ينطبق إلا على إنجاز الصورة الباطنية في صلب الخطاب." إنما غفلتنا عن هذا التنبيه بغير شك لأن القضية التعويضية التي اقترحها سوسير قد زادت الأمر استفحالا: "أما إذا تحدثنا عن التصويتات والمقاطع التي تتكون منها كلمة ما فإننا نتجنب الوقوع في هذا الالتباس شريطة ألا يغيب عنا أن الأمر يتعلق بالصورة الأكوستيكية." يتعين أن نقرّ أنه من الأيسر علينا أن نتذكرها عند الحديث عن الوحدة الصوتية لا عن التصويت الذي لا يتأمل أمره خارج النشاط الصوتي الفعلي إلا على قدر وضعنا إياه، بماهو أيسر من وضع الوحدة الصوتية، شيئا في الطبيعة.

فكذلك يستنتج سوسير اجتنابا لكل سوء فهم: "ويزول الالتباس إن نحن أطلقنا على هذه المفهومات الثلاثة المذكورة هنا أسماء يدعو بعضها بعضا مع تقابلها. فنقترح الاحتفاظ بكلمة علامة للدلالة على المجموع وتعويض المفهوم بالمدلول والصورة الأكوستيكية بالدال" (ص. 99. الترجمة العربية، ص. 111 مع تصرف طفيف). بإمكاننا أن نطرح التكافؤ دال/ عبارة، مدلول/ دلالة إن لم تكن البنية فعل دلالة/ دلالة/ معنى/ موضوع (*bedeuten*/*Bedeutung*/sens/objet) أكثر تعقيدا عند هوسرل منها عند سوسير. يتعين أيضا أن نجري مقارنة نسقية بين الإجراء الذي بادر هوسرل إليه في أول البحوث وضبط سوسير "للنظام الداخلي" للغة.

الأكـوسـتيكيـة" . إلا أن سـوسـيـر ودون أن يتـخـذ أي احـتـيـاط "فينومينولوجي" قد جعل الصورة التصويتية والدال بوصفه "انطباعا نفسيا" واقعاً وجهُ أصالته الوحيد أنه باطني الأمر الذي لم يفعل غير تحويل المشكل عن موضعه. إنما إذا كان هوسرل قد أجرى الوصف في **البحوث** في حيز نفسي غير متعال فإنه مع ذلك لم يفرز منه المقومات الجوهرية للبنية التي سيرسمها في **أفكار I**: أن المعيش الظهوري ليس من قبَل الواقع (*Realität*) إنما فيه بعض العناصر التي تنتمي فعلا (*reell*) إلى الوعي (**الهيولى، المورفي والنويسيس**) ولكن المحتوى النويمائيّ أي المعنى مقوّم غير فعلي (*reell*) للمعيش[5]. إن لافعلية (irréalité) القول الباطني هي إذن بنية شديدة التنوع. يكتب هوسرل مدققا غير مؤكد: "إن علامة لغوية منطوقة أومنسوخة تُثار في مخيلتنا هي في الحقيقة غير موجودة بالمرة. ومع ذلك ينبغي علينا ألا نخلط بين التمثلات التخيّلية (*Phantasievorstellungen*) ودونها **أيضا** [التشديد منا] المحتويات التخيّلية التي هي أساسها وبين الموضوعات المتخيلة." وإذن ليس تخيل الكلمة فقط، الذي هو مختلف عن الكلمة المتخيّلة، هو الذي يوجد وإنما **محتوى** (نُويَما) هذه المخيلة بالنظر إلى الفعل **دونه أيضا** في الوجود.

---

5. حول لاواقعية النويما في حال الصورة والعلامة راجع خصوصا **أفكار I**، § 102.

الفصل الرابع

الدلالة والتمثل

لنُذكر بموضوع هذا البرهان وبعصبه : إن الوظيفة المحضة للعبارة وللدلالة ليست التواصل ولا الإخبار ولا هي البيان أي الإشارة. إلا أن "الحياة المتوحدة للنفس" تدل على أن مثل هذه العبارة التي هي بغير إشارة أمر ممكن. إن الذات في القول المتوحد لا تستفيد شيئا عن ذاتها ولا تتبين عنها شيئا. يستنفر هوسرل، حتى يجوّد هذا البرهان، ضربين من الأدلة :

1. أني لا أبلغ نفسي شيئا عند القول الباطني ولا أشير عليها بشيء. وأني فضلا عن ذلك أقدر أن أتخيل أني فاعل ذلك وأني أقدر فقط أن أعتبر نفسي كما لو كنت أتبين شيئا لنفسي. ليس في هذا الأمر غير التمثل وغير الخيال.

2. في القول الباطني لا أبلّغ نفسي شيئا وإنما بإمكاني التظاهر بذلك لأني لست بحاجة إليه. إن مثل هذا الإجراء - اتصال النفس بنفسها - ليس له أن يحدُث لأنه بغير معنى أصلا؛ وهو بغير معنى لأنه لا يمكن أن تكون له أية غاية. ليس لوجود الأفعال النفسية أن يُشار إليه (ولنذكر أن وجودا فقط بإمكانه أن يُشار إليه) لأنه حاضر عند الذات فورا في اللحظة الحاضرة.

فلنقرأ أولا الفقرة التي تعقد هذين الدليلين: "وبمعنى ما فإننا

نتحدث أيضا، بالحقيقة، في القول المتوحد؛ وبذلك فإنه من الممكن يقينا أن أدرك نفسي متحدثا بل متحدثا إلى نفسي إن أمكن. مثلما هو الأمر على سبيل المثال حين يقول امرئ لنفسه: لقد أسأت التصرف، عليك ألا تتمادى في ذلك. ففي هذه الحال نحن لا نتحدث بالمعنى الحصري، بالمعنى التواصلي، ولا نبلغ شيئا لأنفسنا، إنما فقط نتمثل (*man stellt sich vor*) أنفسنا كما لو كنا متحدثين أومبلّغين. ففي حديث النفس لا تفيدنا الكلمات مع ذلك في وظيفة القرائن [الدالة] على الوجود (*Dasein*) التي في الأفعال النفسية. ذلك أن مثل هذه الإشارة لن تكون لها هنا أية غاية (*ganz zwecklos wäre*). فهذه الأفعال تبعا لذلك هي معيشة فينا نحن في اللحظة نفسها (*im selben Augenbick*). "

تطرح هذه التقريرات أسئلة شتى. غير أنها تختص كلها بحكم التمثل داخل اللغة، التمثل مأخوذا على المعنى العام للفظة *Vorstellung* ولكن كذلك على معنى الاستحضار (re-présentation) بوصفه تكريرا أوإعادة توليد للحضور (présentation) أي بوصفه [استحضارا] *Vergegenwärtigung* محولا [للاحضار] *Präsentation* أو *Gegenwärtigung*؛ وأخيرا بمعنى الحاضر القائم مقام تمثل (*Vorstellung*) آخر (*Repräsentation, Repräsentant, Stellverstreter*)[1].

فلننظر أولا في الدليل الأول. في حديث النفس نحن لا نبلغ

---

(1) أُنظر في هذا الصدد ملاحظة مترجمي البحوث (الكتاب الثاني، الجزء الأول، ص. 276) وملاحظة مترجم الدروس (ص. 26)

لأنفسنا شيئا، إنما نتمثل أنفسنا (*man stellt sich vor*) ذاتا متحدثة أومبلغة. يبدو إذن أن هوسرل يطبق على اللغة التمييز الجوهري بين الواقع وبين التمثل، بين التواصل (الإشارة) الفعلي والتواصل "بالتمثل" ثمة اختلاف جوهري، تخارج صرف. فضلا عن ذلك، يتعين للإقبال على اللغة الباطنية (بالمعنى التواصلي) بماهي تمثل محض (*Vorstellung*) أن نمرّ بالتخييل أي بضرب خاص من التمثل: التمثل التخيّلي الذي سيعرفه هوسرل فيما بعد بأنه استحضار (*Vergegenwärtigung*) قائم بالتحييد.

هل بمقدورنا أن نطبق على اللغة نظام التمييزات هذا؟ يتعين أولا أن نسلّم أنه خلال التواصل، خلال الممارسة الفعلية للغة، فإن التمثل (بكل ما لهذه الكلمة من المعاني) ليس له أن يكون جوهريا ولا مقوّما وإنما هو عارض قد يلحق بممارسة القول. غير أن كل شيء يدعو للاعتقاد أنه داخل اللغة، لا التمثل ولا الواقع يضافان هنا أوهناك لمجرد أنه من غير الممكن أن نميز بينهما من حيث المبدأ تمييزا دقيقا. ودون شك فإنه لن يكون علينا أن نقول إن ذلك يحدُث داخل اللغة. اللغة عموما هي ذاك. هي فقط.

يمكننا هوسرل من الوسائل للتفكير بذلك ضده. وفعلا فحين استخدمُ كلمات **بالفعل** كما يقال، وسواء فعلت ذلك لأغراض تواصلية أم لا (ولنتخذ موضعا لنا قبل هذا التمييز وفي مستوى العلامة عموما)، فإنه يتعين عليّ منذ البدء أن أعمل (ضمن) بنية تكريرية عنصرها لا يمكن أن يكون إلا تمثليا. إن علامةً ليست أبدا من قبِل الحدث إذا كان المقصود بالحدث وحدة تجريبية لا يمكن

استبدالها ولا قلبها. إن علامة لا يمكن لها أن تكون إلا "مرة واحدة" ليست في شيء من العلامة. علامة مفردة (idiomatique) خالصة ليس لها أن تكون كذلك. فالدال (عموما) ينبغي أن يُقرّ به على هيئته رغم اختلاف السمات التجريبية وتنوعها وقدرتها على تحويله. ينبغي عليه أن يبقى هوهو وأن يكون ممكنا تكريره بما هو كذلك رغم التشويهات التي يتسبب له بها باضطرار ما نسميه الحدث التجريبي ومن خلالها. إن وحدة صوتية أوخطية لهي بالضرورة أمر آخر، على نحو ما، وفي كل مرة يدخل في إجراء أوإدراك، ولكنها لا تقدر أن تجري مجرى علامة أولغة بعامة إلا إذا مكنت هوية صورية من استنساخه والإقرار به. هذه الهوية مثالية باضطرار وهي تستلزم بالنتيجة والضرورة تمثلا: بماهو *Vorstellung* محل المثليّة بعامة، بما هو *Vergegenwärtigung* ، إمكان التكرير المولد بعامة، بماهو *Repräsentation* من حيث إن كل حدث دال هو بديل (عن المدلول كما عن الصورة المثالية للدال). مادامت هذه البنية التمثلية هي الدلالة بعينها فإني لا أستطيع أن أباشر قولا "فعليا" دون أن أكون منخرطا في تمثلية لامحدودة.

قد يُعترض علينا أن هذه السمة التمثلية للتعبيرية على نحو مانع هي التي يريد هوسرل كشفها بفرضية حول القول المتوحد الذي يستجيب لماهية القول فيتغاضى عن غلافه التواصلي والإشاري، وأن سؤالنا قد صغناه على قياس المفهومات الهوسرلية. لنسلّم بذلك، ولكن هوسرل لا يريد وصف الانتماء إلى نظام التمثل بماهو *Vorstellung* إلا فيما يتعلق بالعبارة فقط لا الدلالة بعامة. ونحن إنما أوحينا بأن [التمثل] – وما يصحبه من التحويلات التمثلية الأخرى –

لازم عن كل علامة بعامة. وأما من جهة أخرى وعلى نحو أخص فإنه منذ أن قبلنا أن القول قد كان ينتمي بحسب الماهية إلى نظام التمثل فإن التمييز بين القول "الفعلي" والتمثل القولي يصبح مثار شبهة سواء كان القول "تعبيريا" محضا أوداخلا في "تواصل" ما. فبفضل البنية التكريرية الأصلية للعلامة بعامة، كل الحظوظ قائمة حتى تكون اللغة "الفعلية" تخيّلية على غرار القول التخيّلي؛ وحتى يكون القول التخيّلي فعليا على غرار القول الفعلي. وسواء تعلق الأمر بالعبارة أوبالتواصل الإشاري فإن الاختلاف بين الواقع والتمثل، بين الحقيقي والمتخيّل، بين مجرد الحضور والتكرير قد ابتُدئ بعدُ بمحوه. إن الامساك بناصية هذا الاختلاف - في تاريخ الميتافيزيقا وكذا عند هوسرل - ألا يستجيب للرغبة الصميمة لاستنقاذ الحضور ولردّ العلامة أولاشتقاقها؟ وكل قوى التكرير مع ذلك؟ الأمر الذي يعني أيضا أن نحيا تحت المفعول - الحاصل والآمن والقائم - للتكرير وللتمثل وللاختلاف الذي يحجب الحضور. أن نقرّ، مثلما أتينا عليه، أنه لا محل للاختلاف في العلامة بين الواقع والتمثل، إلخ. فإن ذلك يعني أن الإيماءة التي تقرّ هذا الاختلاف إنما هي امحاء العلامة بالذات. غير أنه ثمة ضربان من محو أصالة العلامة وفي حيرة هذه الحركات ما ينبغي أن يشد الانتباه منا. فالواحدة تتسرب إلى الأخرى بسرعة وبدقة فائقتين. ونحن بإمكاننا محو العلامة على النحو الكلاسيكي لفلسفة في الحدس وفي الحضور. إنها تمحو العلامة باشتقاقها، تلغي التولّد والتمثل فتجعل منهما تحويلا طارئا على مجرد الحضور. إلا أنه كما أن تلك الفلسفة - وفي الحقيقة فلسفة الغرب وتاريخه - هي التي أقامت مفهوم العلامة عينه واعتمدته

فـإن هذا المـفـهـوم قـد امـتـاز - في أصله وفي قلب مـعناه - بإرادة الاشتقاق أوالمحو هذه. تبعا لذلك، فإن إعادة بناء أصالة العلامة وصفتها غير المشتقة ضد الميتافيزيقا الكلاسيكية إنما هو كذلك، بمفارقة بادية للعيان، محو لمفهوم العلامة تاريخه ومعناه كله ينتميان إلى مغامرة ميتافيزيقا الحضور. تصدق هذه الخطاطة أيضا على مفهومات التمثل والتكرير والاختلاف، إلخ. وكذا على النسق الذي ينتظمها. وليس بوسع حركة هذه الخطاطة لحين ولأحيان طويلة، إلا أن تعتمل من الداخل، من داخل ما، لغة الميتافيزيقا. إنما هو اعتمال قد ابتدأ أصلا ودون شك. إذ سيكون علينا أن نلتمس إدراكا لما يحدث في هذا الداخل حين وجد طوق الميتافيزيقا لنفسه إسما.

عند الاختلاف بين الحضور الفعلي والحضور داخل التمثل بماهو *Vorstellung* نسق كامل من الاختلافات يجد نفسه، بواسطة اللغة، عالقا في عين التفكيك: بين من هو متمثل ومن هو متمثل بعامة، المدلول والدال، مجرد الحضور والتولّد، الإحضار بماهو تمثل (*Vorstellung*) والاستحضار بماهو *Ver-gegenwärtigung* لأن الاستحضار موضوعُهُ هو إحضارٌ (*Präsentation*) بماهو تمثُّل (*Vorstellung*). فكذلك نبلغ - عكس ما قصده هوسرل - ضبط التمثّل (*Vorstellung*) نفسه وبماهو كذلك، بإمكان التكرير، والتمثّل (*Vorstellung*) الأبسط - الإحضار (*Gegenwärtigung*) بإمكان الاستحضار (*Vergegenwärtigung*) فإنه من حضور الحاضر نشتق التكرير لا العكس. ذلك خلافا للقصد الصريح لهوسرل إنما أخذا في الحسبان ما يلزم عن وصف حركة التزمين والعلاقة بالغير كما سيظهر ذلك لاحقا.

ينبغي لمفهوم المثليّة أن يكون بالطبع في قلب هذا الإشكال. فبنية القول لا تقبل أن توصف، حسب هوسرل، إلا بماهي مثليّة: مثلية الصورة الحسية للدال (الكلمة مثلا) التي يجب أن تبقى هي هي ولا يتيسر لها ذلك إلا من حيث هي مثلية؛ مثليّة المدلول (*Bedeutung*) أوالمعنى المقصود الذي لا يُردّ لا إلى فعل القصد ولا إلى الموضوع إذ كلاهما يجوز ألا يكونا مثاليين؛ وأخيرا وفي بعض الأحوال مثليّة الموضوع نفسه الذي يضمن حينئذ (الأمر الذي يحصل في العلوم الدقيقة) الشفافية المثالية والتواطؤ التام للغة[2]. إلا أن هذه المثليّة، والتي ليست هي غير الإسم الدال على ثبات العين (le même) وعلى إمكان تكريره، **غير موجودة** في العالم ولا هي تأتي من عالم آخر. إنها مقيدة كلها بإمكان الأفعال المكرّرة وهي مقوَّمة بها. "وجودها" (être) على قدر سلطان التكرير. فالمثليّة المطلقة لازم لإمكان تكرير غير محدود. بوسعنا أن نقول ساعتها إن الوجود محدد عند هوسرل بالمثليّة أي بماهو تكرير. فالتقدم التاريخي قائم دوما على صورة ماهوية في رأي هوسرل هي تقوّم المثليّات بحيث يكون تكريرها و، تبعا لذلك، تقليدها قد أُمّن أمرهما إلى ما لا نهاية له: تكرير وتقليد أي تبليغ وتنشيط للأصل. إن تعيين الوجود بوصفه مثليّة إنما هو **تقدير**، فعل إثيقي-نظري يستنهض القرار الأصل للفلسفة على صورتها الأفلاطونية. ولهوسرل أن يقبل ذلك أحيانا: فقد كان معترضا دوما على أفلاطونية عُرفية، وهو حين يؤكد على لاوجود المثلية أولاواقعيتها فإنه إنما يقرّ

(2) أُنظر بهذا الصدد أصل الهندسة ومقدمة الترجمة الفرنسية، ص. 60-69.

دوما أن المثلية كائنة بحسب ضرب لا يُردّ إلى الوجود الحسي أو إلى الواقع التجريبي فما بالك بصورتهما التخيُّليّة(3). بتعيين **الموجود بإطلاق** (*ontôs on*) **مثلا** (*eidos*) لم يكن أفلاطون ليأتي أمرا آخرا.

غير أن هذا التعيين المثَليّ - وحيث يجب هاهنا أن نجمع مجددا بين التعليق والتأويل - للوجود يذوب، بنحو من المفارقة، ضمن تعيين الوجود حضورا. لا لأن المثلية المحضة هي دوما مثلية "موضوع" (ob-jet) مثالي مواجه لفعل التكرير وحاضر (pré-sent) قبالته، وحيث يكون [التمثل] *Vorstellung* هو الصورة العامة للحضور يتدنى إلى البصر؛ وإنما كذلك فقط لأن زمانية محددة بالحاضر الحي أي بمنبعها، بالآن بماهو "نقطة-نبع" بإمكانها أن تتعهد بإخلاص المثلية أي انفتاح تكرير العين بغير نهاية. ما الذي يعنيه حينئذ "مبدأ المبادئ" في الفينومينولوجيا؟ ما الذي تعنيه قيمة الحضور الأصلي بالنسبة إلى الحدس بماهو مصدر للمعنى وللبداهة، بماهو قبليّ القبليات جميعا؟ إنها تعني في بادئ الأمر اليقين المثالي والمطلق بكون الصورة الكلية لكل تجربة (*Erlebnis*)

---

(3) إن القرار الحاصل عن الفينومينولوجيا برمتها هو الوجود (*Sein*) بوصفه لاواقعية ولاوجود المثليّ (Idéal). هذا التحديد المسبق هو الكلمة الأولى للفينومينولوجيا. والمثلية رغم أنها لا توجد فهي ليست بأقل من عدم الوجود. "من البين أن كل محاولة لإعادة تأويل وجود المثلي (*das Sein des Idealen*) بوصفه وجودا ممكناً للواقعيّ (*in ein mögliches Sein von Realem*) آيلة إلى الفشل لا محالة من أجل أن الممكنات نفسها هي موضوعات مَثليّة، ونحن نجد في العالم الفعلي قدرا يسيرا من الإمكانات يسر الأعداد بعامة أوالمثلثات بعامة." (البحوث، 2. 1، § 4، ص. 155). "وبالطبع فليس في نيتنا أن نضع وجود المثليّ على الصعيد نفسه الذي للوجود-المتأمَل للوهميّ أوللمتهافت (*Widersinnigen*)" (نفسه، ت. ف.، ص. 150).

وإذن لكل حياة، قد كانت دوما وستظل هي **الحاضر**. ليس ثمة ولن يكون ثمة سوى الحاضر. فالوجود حضور أوتحويل لحضور. والعلاقة بحضور الحاضر بماهي الصورة القصوى للوجود وللمثلية إنما هي الحركة التي تمكنني من اختراق الوجود التجريبي والحدثية والجواز والعالمية، إلخ. وقبل كل شيء ما **كان منها خاصا بي** (*la mienne*). إن تدبّر الحضور بماهو الصورة الكلية للحياة المتعالية إنما هو إقبالي على معرفة، في غيابي وفيما هو وراء وجودي التجريبي، قبل مولدي وبعد مماتي، أن **الحاضر كائن** (*le présent est*). بوسعي استفراغ كل محتوى تجريبي، توهم انقلاب مطلق **لمحتوى** كل تجربة ممكنة، تحوّل جذريّ للعالم: إن الصورة الكلية للحضور، التي يقيني بها أمر غريبٌ لا نظير له من أجل أنه لا يخص أي كائن بعينه، لا تتأثر بكل ذلك. فالعلاقة بموتي إذن (بفنائي عموما) هي التي تتخفى وراء هذا التعيين للوجود مَثليّة وحضورا وإمكانا مطلقا للتكرير. إن إمكان العلامة هو هذه العلاقة بالموت. تحديد العلامة ومحوها ضمن الميتافيزيقا هو حجب لهذه العلاقة بالموت التي كانت مع ذلك هي المولدة للدلالة.

إن كان لإمكان فنائي بصفة عامة أن يعاش على نحو من الأنحاء حتى يمكن لعلاقة بالحضور عموما أن تقوم فإنه لن يكون بوسعنا القول إن تجربة إمكان فنائي المطلق (موتي) تؤثر فيّ، تطرأ على **أنا موجود** (*je suis*) فتحوّل ذاتاً. **الأنا** موجود ومن حيث لا يُعاش إلا بماهو **أنا حاضر** (*je suis présent*) يفترض في نفسه العلاقة بالحضور عموما، بالوجود حضوراً. ظهور الأنا لنفسه في **الأنا موجُود** إنما هو في الأصل علاقة بإمكان فنائه الخاصّ. **أنا موجود** يُراد بها في الأصل

أنا مـوجـود فـاَن (*je suis mortel*) . **أنا مـوجـودٌ** سـرمـدي (*je suis immortel*) هي قَضيّة ممتنعة[4] . بإمكاننا إذن أن نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك : من ناحية لغوية " أنا الذي هو أنا " (je suis celui qui suis) هو اعتراف لكائن فان . إن الحركة التي تؤدي من **أنا موجود** (*je suis*) إلى تعيين وجودي بوصفه [شيئا مفكّرا] (*res cogitans*) (أي بوصفه سرمدية) هي الحركة التي يتوارى بها أصل الحضور والمثليّة ضمن الحضور والمثليّة الذين مكّن لهما .

كذلك يختلط امحاء العلامة (أواشتقاقها) بردّ المخيلة . إن موقف هوسرل إزاء التراث غير جلي في هذا المقام فهو قد جدد بغير شك إشكالية المخيلة على نحو عميق . والدور الذي أعطاه للتخييل في المنهج الفينومينولوجي يؤكد على أن المخيلة ليست عنده ملكة من بين ملكات أخرى . ومع ذلك ودون أن نستخف بما في عمليات الوصف الفينومينولوجي من الطرافة ومن الصرامة فإنه لا يسعنا إلا أن نستكشف فيها [أمارات] التراث . أن تكون الصورة ، على خلاف الذكر ، استحضارا "مُحيّداً" (neutralisante) لا " واضعاً "

---

(4) للاستفادة من التمييزات التي في " النحو المنطقي المحض " وفي المنطق الصوري والمنطق المتعالي يجب أن ندقق هذا الامتناع كما يلي : إن لهذه القضية معنى بالتأكيد ، إنها تؤلف قولا معقولا ، إنها ليست خلفا (*sinnlos*) . بيد أنه داخل هذه المعقولية ، وللسبب الذي أتينا على ذكره ، فإن هذه القضية "متهافتة" (من التهافت بالتناقض - *Widersinnigkeit*) وبالأحرى " خاطئة " . وكما أن الفكرة الكلاسيكية عن الحقيقة ، التي تستهدي بها هذه التمييزات ، هي نفسها صادرة عن حجب العلاقة بالموت هذا ، فإن هذا " الخطأ " هو عين حقيقة الحقيقة . وإذن من خلال " مقولات " أخرى تماما (إذا أردنا أن نسمي مثل هذه الأفكار بهذا الاسم) يجب أن نتأول هذه الحركات .

(positionnelle)، الأمر الذي يؤكد عليه هوسرل بغير انقطاع، وأن تعطيها هذه الصفة شرفا في "الممارسة الفينومينولوجية"، فإن ذلك لا يشكك في المفهوم العام الذي اندرجت تحته الصورة مع الذكر: "الاستحضار" (*Vergegenwärtigung*) أعني توليد الحضور، حتى وإن كان المحصول موضوعا وهميا صرفا. فظاهر من ذلك أن المخيلة ليست مجرد "تحويل تحييدي" حتى وإن كانت قائمة بالتحييد ("يجب أن نحذر من اشتباه سهل جدا بين **التحويل التحييدي** (*modification de neutralité*) **والمخيلة**"، **أفكار I**، III، تر. ب. ريكور، ص. 370)؛ وأن عملها التعطيلي إنما يأتي ليحول استحضارا (*Vergegenwärtigung*) واضعا هو الذي يختص به الذكر ("بصفة أدق، فإن المخيلة بعامة هي **التحويل التحييدي مطبقا على الاستحضار** (*Vergegenwärtigung*) "**الواضع**"، أي على الذكر بالمعنى الأوسع الذي يمكن تصوره." نفسه، ص. 371). تبعا لذلك، إن كانت الصورة أداة جيدة ملحقة بالتحييد الفينومينولوجي فهي ليست تحييدا صرفا. إنها تحتفظ بالمرجع الأول للإحضار الأصلي أي لإدراك ولوضع وجود ولاعتقاد بعامة.

فلأمر مثل ذلك لم تكن المثلية المحضة التي يمكن التحييد من الإقبال عليها هي التخييلي. لقد ظهر هذا الموضوع مبكرا[5] واستفادت منه المجادلة مع هيوم باستمرار. ولعله ليس من المصادفة إن كان لفكر هيوم وقع متزايد على هوسرل. إن سلطان التكرير الصرف الذي يفتح المثلية والذي يحرر التوليد التخييلي للإدراك

(5) أنظر خاصة بحوث منطقية، البحث الثاني، الفصل الثاني.

التـجريبي ليس أحدهمـا غريبـا عن الآخر ولا مـحصـوله غريبـا عن محصوله.

فلذلك بقي أول البحوث، في أكثر من مسألة، مخيبا للآمال على صعد معدودة:

1. فالظواهر التعبيرية أُخذت بادئ الأمر من حيث هي تمثلات تخيّلية (*Phantasievorstellung*) وذلك في صفائها التعبيري؛

2. في الدائرة الباطنية التي استفدناها بالتخييل نسمي القول التواصلي الذي بإمكان ذات ما أن توجهه لنفسها ("لقد أسأت التصرف") قولا تخييليا، الأمر الذي يدعو إلى الاعتقاد أن القول غير التواصلي التعبيري المحض بإمكانه أن يحدث **بالفعل** في "الحياة المتوحدة للنفس"؛

3. لنفرض بذلك أن التواصل، حيث تعمل نفس الكلمات ونفس النوى التعبيرية وحيث تكون مثليات محضة لازمة نتيجة لذلك، بمقدورنا أن نجري فيه تمييزا صارما بين التخييلي والفعلي ثم بين المثالي والواقعي؛ وأن الفعلية حصولها كالغطاء التجريبي والخارجي للعبارة، كالجسم للنفس. يستخدم هوسرل هذه المفهومات حتى حين يؤكد على وحدة النفس والجسم في الإحياء القصدي. هذه الوحدة لا تمس بالتمييز الجوهري فهي تبقى دوما وحدة تركيبية؛

4. ضمن "التمثلية" الباطنية المحضة، في "الحياة المتوحدة للنفس"، بعض من ضروب القول يمكن الأخذ بها بوصفها تمثلية **فعلا** (ستكون حالة اللغة التعبيرية ولنقل الموضوعية المحضة، النظرية-المنطقية) في حين أن البعض الآخر يبقى **تخييليا** صرفا (هذه

التخييلات التي عثر عليها في [عملية] التخييل ستكون هي أفعال التواصل الإشاري بين ذات (soi) وذات، بين ذات هي غيرٌ وذات هي ذاتها، إلخ.).

ولكن إن سلمنا، كما حاولنا بيانه، أن كل علامة بعامة إنما هي ذات بنية تكريرية أصلية، فإن التمييز العام بين الاستعمال التخييلي والاستعمال الفعلي للعلامة لن يبقى على حاله. **العلامة هي حاصل التخييل في الأصل**. حينها، وسواء تعلق الأمر بالتواصل الإشاري أوبالعبارة، فإنه ليس ثمة أي معيار واثق للتمييز بين لغة خارجية ولغة باطنية ولا بين لغة فعلية ولغة تخييلية إن سلمنا فرضا بلغة باطنية. مثل هذا التمييز هو مع ذلك ضروري عند هوسرل لإقامة الدليل على خارجية الإشارة بالنسبة إلى العبارة مع كل ما تقضي به. إنه بإعلان بطلان هذا التمييز تترائى لنا طائفة من التبعات الهائلة للفينومينولوجيا.

إن ما قلناه حول العلامة يصدق في الوقت نفسه على فعل الذات المتكلمة. "إلا أنه في هذه الأحوال، يقول هوسرل، نحن لا نتحدث، بالمعنى الأخص، بمعنى التواصل، لا نبلّغ لأنفسنا شيئا، وإنما فقط نتمثل (*man stellt sich vor*) أنفسنا محدثين ومبلغين." ذلك ما يفضي بنا إلى الدليل الثاني الذي أعلنا عنه. ينبغي على هوسرل حينئذ أن يفترض بين التواصل الفعلي وتمثل النفس ذاتا اختلافا لا يرد معه تمثل النفس إلا ليلتحق إن استطاع ومن خارج بفعل التواصل. بيد أن بنية التكرير الأصلي التي نبهنا عليها بخصوص العلامة يجب عليها أن تتحكم بجماع أفعال الدلالة. ليس

بمستطاع الذات أن تتحدث دون أن تتمثل نفسها تمثلا غير عارض. فإذن ليس لنا أن نتخيل قولا بالفعل دون تمثل للنفس ولا تمثل للقول دون قول بالفعل. ولا مشاحة أن هذه التمثلية بإمكانها أن تتبدل وتتعقد، أن تتأمل أمرها بحسب ضروب أصيلة بإمكان عالم اللسان والعلامة وعالم النفس ومُنظّر الأدب أوالفن بل الفيلسوف أن يفحصها فحصا غاية في الاستطراف. غير أنهم جميعا يفترضون الوحدة الأصلية للقول ولتمثل القول. القول يتمثل نفسه، إنه هو تمثل نفسه. بل الأحرى أن القول هو تمثل النفس [بإطلاق][(6)].

وبصفة أعم يبدو أن هوسرل قد قبل أنه بين الذات كما هي في تجربتها الفعلية وما تتصور أنها تحياه يمكن أن توجد خارجية صرفة. تعتقد الذات أنها تحدث نفسها وتبلغها أمرا ما؛ وفي الحقيقة فإنه لاشيء من ذلك بصحيح. فلعل ذلك مما يزين لنا الاستنتاج أن الوعي، وقد تسرب إليه اعتقاد أووهم هو تكليم نفسه (se-parler) حتى كان كله وعيا واهما، سيجعل من حقيقة التجربة شيئا من جنس اللا-وعي (non-conscience). والحال أن الأمر على خلاف ذلك: الوعي هو الحضور للذات لما يحيا، للمعيش (*Erlebnis*)، للتجربة. وهو بسيط لم يلق أبدا وبالأساس أثر الوهم من أجل أنه لا

---

(6) ولكن إن كان الحرف (-re) في re-présentation لا يفصح عن مجرد التضعيف - التكريري أوالتأملي - الطارئ على حضور صرف (ما كانت لفظة *représentation* تريد قوله دوما)، فإن ما نقترب إليه أوما نقدمه من علاقة بين الحضور والتمثل ينبغي له أن يتكشف على أسماء أخرى. ما نصفه بما هو تمثل أصلي لا يمكن أن نشير إليه بهذا الإسم لحين إلا داخل الطوق الذي نحاول هاهنا اختراقه فنطرح فيه ونستدل ضمنه على قضايا متناقضة أوليس لنا أن نأخذ بها، نجرب أن نحدث فيه قلقا وأن نفتحه على خارجه الأمر الذي لا يمكن أن يُؤتى إلا من داخل ما.

يتعلق إلا بنفسه في قربى مطلقة، يطفو الوهم بتكليم النفس على سطحه كما لو كان وعيا فارغا، هامشيا وثانويا. تأتي اللغة ويأتي تمثلها فيضافان إلى وعي بسيط، حاضر لذاته حضورا بسيطا للمعيش وفي كل الأحوال قادر على أن يتأمل حضوره صمتا. ذلك ما سيصرح به هوسرل في **أفكار I**: "كل معيش بعامة (كل معيش حي بالفعل إن تجوزنا القول) هو معيش من ضرب "الموجود الحاضر". من ماهيته إمكان التأمل فيما يجعل منه متميزا بالضرورة بماهو موجود واثق وحاضر." (§ 111) ستكون العلامة غريبة عن هذا الحضور للذات أساس الحضور بعامة. فالعلامة من قبَل أنها غريبة عن هذا الحضور للذات [المميز] للحاضر الحي أمكننا أن نقول إنها غريبة عن الحضور بعامة فيما نظن أننا مقرّون به تحت مسمى الحدس أوالإدراك.

ذلك أنه - وهو المصدر الأخير الذي ينهل منه الحجاج في هذه الفقرة من **البحوث** - إذا ما كان التمثل في حال القول الإشاري مغلطا، عند حديث النفس، فلأنه زائد عن الحاجة. إذا كانت الذات لا تشير بشيء إلى نفسها فلأنها لا تقدر على ذلك ولا تحتاج إليه أصلا. إن كان المعيش حاضرا لذاته فورا على نحو اليقين وباضطرار مطلق، فإن تجلي الذات لذاتها نيابة عن الإشارة أوتمثلا لها أمر ممتنع لأنه نافل. إنه سيكون، بكل ما في اللفظ من المعاني، **بلا حجة**. أي بلا سبب. وهو بلا سبب لأنه لا غاية منه: *Zwecklos* كما قال هوسرل.

انعدام الغاية (*Zwecklösigkeit*) هذا عند التواصل الباطني هو

اللاغـيــرية (non-altérité)، اللااخـتـلاف (non-différence) ضـمـن هوية الحضور بماهو حضور للذات. وبالطبع فمفهوم الحضور هذا لا يحـمل في أثنائه فـحسب لغز الظهـور لموجـود هو على حـال من القـربى المطلقـة من ذاته، إنه يشيـر أيضـا إلى الـماهية الزمانية لـهذه القـربى مـمـا ليس له أن يفك هـذا اللغز. ينبغي على حضـور المعيش لذاته أن يتولد في الحاضر بماهو آنٌ وهو عين ما يصرح به هوسرل: إذا كـانـت "الأفـعـال النفـسيـة" لا تنبئ عن نفـسـهـا بـواسطة "بيـان" (*Kundgabe*)، إذا لم تكـن لتـعـلم عن نفـسـهـا بتـوسط الإشـارات، فـذلك لأننا "نعيشـهـا في اللحظة نفـسهـا (*im selben Augenblick*). إن الحـاضر حـضـورا للذات سيكون عليـه أن يبقى واحـدا لا يتـجزأ كلمح البصر.

الفصل الخامس

العلامة ولمح البصر

إن وزر هذا البرهان يقع بأكمله على حافة اللحظة وعلى هوية المعيش الحاضر لذاته في الآن نفسه. إذ ينبغي على الحضور للذات أن يتولد في الوحدة الصماء لحضور زماني حتى لا يكون عليه أن يعلم شيئا بواسطة العلامة. مثل هذا الإدراك أوحدس الذات لذاتها في مقام الحضور لن يكون فحسب الموضع الذي "الدلالة" فيه لا حدوث لها، وإنما له أن يضمن كذلك إمكان الإدراك أوالحدس الأصلي بعامة أي اللادلالة بماهي "مبدأ المبادئ". فيما بعد، وفي كل مرة يعتزم فيها هوسرل أن يسم معنى الحدس الأصلي، فإنه سيضطر أن يذكر أنه تجربة غياب العلامة والغنى عنها[1].

---

(1) مثلُ ذلك كامل البحث السادس الذي ما انفك يبرهن على أنه بين الأفعال والمحتويات الحدسية من جهة، والأفعال والمحتويات العلامية (signitifs) من جهة ثانية، يكون الاختلاف الفينومينولوجي "غير قابل للاختزال"؛ أُنظر خصوصا § 26. ومع ذلك فإمكان "المخالطة" هو مقبول لديه وهو يثير كثيرا من الأسئلة. إن الدروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان تقوم برمتها على الانقطاع الجذري بين الإحضار الحسي و "التمثل الرمزي الذي لا يعتبر الموضوع خاويا فحسب، وإنما يعتبره "من خلال" العلامات والصور." (الترجمة الفرنسية، ص. 133). يمكن أن نقرأ في أفكار I أنه "بين الإدراك من ناحية والتمثل الرمزي بالصورة أوبالعلامة من جهة ثانية، ثمة اختلاف بحسب الماهية لا يمكن اجتيازه" (". . . إننا واقعون في خلف حين نخلط، كما اعتدنا، ضروب التمثل هذه التي تتباين بالماهية، إلخ." (§ 43، الترجمة الفرنسية، =

يردُ البرهان الذي نحن بسبيله في وقت سابق على الدروس حول الوعي الحميم بالزمان. إنّ زمانية المعيش، لأسباب نفسية وتاريخية معا، ليست من أغراض البحوث المنطقية. ونحن مضطرون عند هذا الحد أن نستنتج أن مفهوما ما "للآن"، للحاضر بوصفه نكتة اللحظة يبيح سرا وعلى نحو قاطع منظومة "التمييزات الجوهرية" بأكملها: إن كانت نكتة اللحظة من قبَل الخرافة أوالمجاز المكاني أوالآلي، إن كانت مفهوما ميتافيزيقيًا مأثورا أوكل أولئك جميعا، إن كان حاضر الحضور للذات ليس أمرا بسيطا، إن كان يتقوّم نفسه في تأليف أصلي لا يُردّ إلى شيء فحينئذ سيكون برهان هوسرل عرضة للدحض من أصله.

وليس بوسعنا هاهنا أن نقف على التحليلات المدهشة للدروس التي قال عنها هيدغر في الوجود والزمان (*Sein und Zeit*) إنها في تاريخ الفلسفة رائدة في الانقطاع عن مفهوم للزمان مأثور عن طبيعيات أرسطو ومحدد انطلاقا من مقولات "الآن"، "النقطة"، "الحد" و"الدور". فلنحاول أن نجد فيها أمارات نستهدي بها فيما نحن بسبيله.

1 . مفهوم النكتة (ponctualité)، الآن (maintenant) بماهو

= ص. 139-140). لقد كان هوسرل يرى في الإدراك بعامة ما يقول في إدراك الشيء الجسماني المحسوس، بمعنى أنه، وهو معطى عينا وحضورا، هو "علامة لنفسه" (**أفكار I**، § 52، الترجمة الفرنسية، ص. 174). أن يكون علامة نفسه (*index sui*) أو ألا يكون علامة بالمرة أليس هو الأمر نفسه؟ بهذا المعنى يكون المعيش، وهو مدرك "في اللحظة عينها" علامة نفسه وحاضرا لذاته بغير حاجة إلى الإشارة.

وقْف (*stigmè*) وسواء كان افتراضا ميتافيزيقيا أم لا فإنه يضطلع بالدور الأعظم. ولا شك أنه ليس بإمكان أي آن أن يُفرَد كاللحظة أوكالنكتة الصرفة، لا فقط لأن هوسرل يقرّ بذلك (" . . . أن من ماهية المعيشات أن تكون باضطرار منشورة على نحو لا يسمح أبدا بوجود طور آني منفرد. " الترجمة الفرنسية، ص. 65) وإنما لأن وصفه إجمالا قد ارتاض على مرونة وعلى دقة لا نظير لهما قياسا على التحويلات المستطرفة لهذا الانتشار الأصلي الذي يُتأمّل ويوصف بناءا على هوية الآن في نفسه بماهو نقطة، بماهو "نقطة-نبع". إن فكرة الحضور الأصلي والعام "للبدء"، "للبدء المطلق"، للمبدأ (*principium*)[2]، تحيل دوما في الفينومينولوجيا على هذه "النقطة-النبع". ورغم أن سيل الزمان "لا ينقسم إلى أجزاء يمكن أن تقوم بنفسها ولا إلى أطوار يمكن أن تقوم بنفسها ولا إلى نقاط المتصل"، فإن "ضروب السريان التي لموضوع زماني محايث لها بدء ونقطة-نبع إن جاز القول. إنه ضرب السريان الذي يبادر عنده الموضوع المحايث إلى الوجود وقد تميز بالحضور"

---

(2) لعله من الأنسب أن نعاود هاهنا قراءة تعريف "مبدإ المبادئ": "ولكن حسبنا من النظريات السخيفة! مع مبدإ المبادئ لا تقدر أية نظرية ممكنة أن توقعنا في الخطإ: أعني أن كل حدس معطاء أصلي هو مصدر شرعي للمعرفة؛ كل ما يعطى إلينا في "الحدس" على نحو أصلي (بلحمه وعظمه كما يقال) ينبغي أن يُتلقى فقط كما أُعطيَ ولكن دون أن يزيد على الحدود التي أعطي حينها في نطاقها. يتعين أن ندرك أن نظرية ما ليس لها أن تستمد حقيقتها من غير المعطيات الأصلية. كل منطوق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة مجرد التبيين بالدلالات التي هي مضافة إليها، هو إذن بالفعل، كما نبهنا عليه في صدر هذا الفصل، بدء مطلق مدعوّ بالمعنى الخاص للكلمة أن يكون أساسا وباختصار أن يكون مبدأ." (أفكار I، § 24، الترجمة الفرنسية، ص. 78).

(الترجمة الفرنسية، ص. 42). إن الزمانية، رغم ما فيها من البنية المعقدة، لها مركز ثابت، عين (œil) أونواة حية وتلك هي نكتة الآن بالفعل. إن "أخذ-الآن (appréhension-de-maintenant) هو كالنواة مقابل طرف المذنب في الإمساكات (rétentions)" (ص. 45)، وإنه "في كل مرة ليس ثمة غير طور آني شأنه أن يكون حاضرا الآن، بينما الأخرى تعلق به كالذيل الإمساكي" (ص. 55). "إن الآن الفعلي هو بالضرورة شيء من جنس النكتة (*ein Punktuelles*)، **صورة ثابتة لمادة هي مراق دائم**" (أفكار I، § 81).

يعود هوسرل إلى هذه الهوية الذاتية للآن الفعلي [حين تعلق الأمر] "باللحظة نفسها" (*im selben Augenblick*) التي انطلقنا منها. ولعله ليس ثمة أي اعتراض ممكن في الفلسفة على هذا الشرف الذي حازه الآن-الحاضر. يحدد هذا الشرف عنصر الفكر الفلسفي نفسه فهو **البداهة** بعينها، الفكر الواعي نفسه، وهو يتحكم بكل مفهوم ممكن للحقيقة وللمعنى. وليس لنا أن نتظنن عليه دون أن نبادر باجتثاث الوعي نفسه من خارج للفلسفة يسلب من القول كل أمان وكل أساس ممكنين. وفعلا فهذا الحوار يدور في نهاية المطاف حول شرف الحاضر بالفعل، الآن، وهو حوار لا نظير بين الفلسفة، التي هي فلسفة الحضور باستمرار، وفكر اللاحضور مما ليس هو نَقيضٌ له لزوما ولا هو تأمل في الغياب السالب ضرورةً أوحتى نظرية في اللاحضور بوصفه لاوعيا.

ليست غلبة الآن متواطئة مع المقابلة المؤسسة للميتافيزيقا أعني التي بين **الصورة** (أوالأيدوس [المثل] أوالفكرة) وبين **المادة** بوصفها

مقابلة بين **الفعل** و**القوة** (" إن الآن الفعلي هو بالضرورة شيء من جنس النكتة : 'صورة ثابتة (*vorharrende*) في حين أن المادة هي مراقٌ دائم ")[3] . إنها تؤمّن التقليد الذي يحفظ ميتافيزيقا الحضور الإغريقية [على شاكلة] ميتافيزيقا " محدثة " للحضور بوصفه وعيا بالذات ، ميتافيزيقا الفكرة بوصفها تمثلا (*Vorstellung*) . إنها ترسم إذن محلا لإشكال تواجه فيه الفينومينولوجيا كل فكر للاوعي (non-conscience) شأنه أن يقارب الرهان الحقيقي للقرار ومثواه العميق : مفهوم الزمان . وليس اتفاقا أن الدروس حول الوعي الحميم بالزمان تقر للحاضر بالغلبة وتنكر " تأخر " (l'« après-coup») الصيرورة-الواعية " لمحتوى ليس في الوعي " (contenu in-conscient)، أي بنية الزمانية التي تستدعيها نصوص فرويد كلها[4] . يكتب هوسرل : " إنها لشناعة حقا أن نتحدث عن محتوى " ليس في وعي " وليس له أن يصير في الوعي إلا بآخرة (*nachträglich*) . الوعي (*Bewusstsein*) هو بالضرورة **وجودٌ في الوعي** (*bewusstsein*) في كل طور من أطواره . وكما أن الطور الإمساكي له وعي بما يسبقه ، دون أن يجعل منه موضوعا ، فكذلك المعطى الأصلي أيضا هو واع بعدُ – وعلى المنوال الخصوصي " للآن " – دون أن يكون موضوعيا . . . " (. . .) " إن الإمساك بمحتوى ليس في الوعي هو أمر محال . . . " (. . .) " إذا كان كل محتوى هو في حد ذاته وبالضرورة » ليس في وعي « ، فإنه يصبح من الخلف أن

---

(3) **أفكار I**، § 81، الترجمة الفرنسية، ص. 276.

(4) أُنظر بهذا الصدد مقالنا : " فرويد ومشهد الكتابة " (Freud et la scène de l'écriture) **في الكتابة والاختلاف**.

نتسائل عن وعي لاحق بإمكانه أن يعطيه. "[5].

2. رغم هذا المطلب للآن النكتة بماهو "هيئة أصل" (*Urform*) (**أفكار I**) للوعي فإن محتوى الوصف، في **الدروس** وفي غيرها، لا يسمح لنا بالحديث عن هوية ذاتية للحاضر. وبذلك يتزعزع لا فحسب ما يجوز أن نسميه بجدارة الأمان الميتافيزيقي ولكن، وعلى نحو موضعي أكثر، دليل ["اللحظة عينها"] (*im selben Augenblick*) في **البحوث**.

إن **الدروس** بأكملها، في عملها النقدي والوصفي، تستدل فعلا على الاستحضار (*Vergegenwärtigung, Repräsentation*) وتثبته من حيث لا يقبل أن يُردّ إلى الإدراك الحضوري (*Gegenwärtigen, Präsentieren*)، ولا الذكر الثاني والمولّد إلى الإمساك، ولا المخيلة إلى الانطباع الأول، ولا الآن المولد إلى الآن الفعلي، مدركا أوممسكا به، إلخ. إنه بإمكاننا أيضا، دون ضرورة لمتابعة المسار الشاق لهذه **الدروس** ودون حاجة للطعن في قيمتها البرهانية، أن نتسائل عن أرض البداهة [التي تقف عليها] وعن **وسط** هذه التمييزات، وعما يصل الحدود المتميزة الواحدة بالأخرى ويمكن للمقارنة بينها.

فسرعان ما ندرك حينئذ أن حضور الحاضر المدرك ليس بإمكانه أن يظهر بماهو كذلك إلا على قدر مساوقته المتصلة للاحضور وللاإدراك، أي لذكر وانتظار أصليين (إمساك وإطلاق *Rétention/ protention*). وليس لهذه اللاإدراكات أن تضاف إلى الآن المدرك

---

(5) ملحق IX، الترجمة الفرنسية، ص. 160-161.

بالفعل ولا أن تصحبه إن أمكن، إنها تشترك في إمكانه لزوما وماهيّة. ولا شك أن هوسرل يظن بالإمساك أنه لا يزال إدراكا. في حين أنها حالة مفردة إطلاقا - وهوسرل لم يقرّ أبدا بغيرها - لإدراك ليس المدرك لديه حاضرا وإنما هو ماض يعتبر تحويلا للحاضر:
" . . . إذا ما أطلقنا إسم الإدراك على **الفعل الذي يمكث عنده كل أصل، الفعل الذي يقوم على جهة الأصل**، فإن **الذكر الأول** حينئذ هو **إدراك. ذلك أنه في الذكر الأول فقط نبصر بالماضي**، وفيه فقط يتقوم الماضي، لا على نحو استحضاري وإنما عكس ذلك على نحو إحضاري" (الترجمة الفرنسية، ص. 58، § 17). فكذلك الأمر في الإمساك، أي المثول الذي يمكّن من الإبصار ويعطي اللاحاضر، حاضر-ماض وغير فعلي. بوسعنا إذن أن نخمن أنه إن كان هوسرل يسميه إدراكا مع ذلك فمن أجل أنه يصر على أن الانقطاع الجذري ينبغي أن يكون بين الإمساك والتولد، بين الإدراك والخيال، إلخ. لا بين الإدراك والإمساك. ذلك هو عصبُ البرهان (*nervus demonstrandi*) في نقده لبرنتانو. يصرّ هوسرل أشد الإصرار على "أن الأمر لا يتعلق هاهنا بإصلاح مطرد بين الإدراك ونقيضه." (نفسه).

ومع ذلك وفي الفقرة السابقة ألم يتعلق الأمر به بشكل صريح؟
" فإن وضعنا الآن علاقة بين حد الإدراك وبين **الفوارق التي هي في أنحاء انعطاء** الموضوعات الزمانية، فإن **نقيض الإدراك** هو حينئذ **الذكر الأول والانتظار الأول** (الإمساك والإطلاق) كلاهما يطلع على نحو يتسرب فيه **الإدراك واللاإدراك** أحدهما إلى الآخر باستمرار." يضيف بعد ذلك: "إن الإدراك (الانطباع) بالمعنى المثالي سيكون

حينئذ هو الطور الذي في الوعي المقوم للآن المحض وللذكر، طورا للاسترسال مختلفا تماما. إلا أن الأمر هاهنا ليس إلا حدا مثاليا، شيئا مجردا ليس له أن يكون شيئا في حد ذاته. يبقى أنه حتى هذا الآن المثالي ليس أمرا مباينا مباينة بالغة للاآن بل بالعكس هو على علاقة مسترسلة به. ذلك ما توافقه النقلة المسترسلة من الإدراك إلى الذكر الأول. "

فمتى قبلنا بهذا الاسترسال بين الآن واللاآن، بين الإدراك واللاإدراك عند موطن الأصالة المشترك بين الانطباع الأول والإمساك، فإننا نستقبل الغير عند الهوية الذاتية **للحظة** (*Augenblick*) : اللاحضور واللابداهة في **طرف عين اللحظة**. ثمة ديمومة لطرف العين حين تغمض العين. إن هذه الغيرية بعينها هي شرط الحضور، الإحضار أي [التمثل] (*Vorstellung*) بعامة قبل جملة الانفصالات التي تمكن أن تولد داخلها. إن الاختلاف بين الإمساك والتوليد، بين الذكر الأول والذكر الثاني، ليس هو الاختلاف، الذي أراد به هوسرل أن يكون جذريا، بين الإدراك واللاإدراك وإنما بين تحويلين للإدراك. ومهما كان الاختلاف الفينومينولوجي بين هذين التحويلين ومهما كانت المشكلات الكبرى التي تطرحها والتي يتعين أخذها في الحسبان، فإنه لا يفصل إلا بين نمطين من التعلق بلاحضور آن آخر لا رادّ له. لا تأتي هذه العلاقة باللاحضور مرة أخرى لتباغت حضور الانطباع الأول وتحيط به بل لتتستر عليه، إنها تمكن لطلوعه وتجعله بكرا لا يموت أبدا. غير أنه ينتقض كل إمكان للهوية الذاتية التي في البساطة. الأمر الذي يصدق على السريان المقوم نفسه في أعمق أعماقه: "إذا قارنا الآن

بين هذه الوحدات المقوَّمة وبين الظواهر المقوِّمة فإننا نلفي سريانا كل طور من أطواره هو متصل من النازلات. ولكن من جهة المبدإ من المحال أن نبسط أي طور من هذا السريان في تعاقب مسترسل وأن نحول تبعا لذلك السريان إلى الفكر على قدر امتداد هذا الطور ليبلغ هويته في ذاته. " (§ 36، الترجمة الفرنسية، ص. 98). هذه العثرة بين اللاحضور وبين مغايرة الحضور إنما تمس في العمق بدليل الاستغناء عن العلامة في العلاقة بالذات.

3. سيرفض هوسرل دون شك أن تذوب ضرورة الإمساك في ضرورة العلامة كونها هي التي تنتمي فقط إلى جنس التمثل والرمز شأنها شأن الصورة. وهو لا يقدر أن ينكر هذا التمييز الصارم دون أن يطعن في المبدإ (*principium*) الأكسيومي للفينومينولوجيا. إن دفاعه بحزم على أن الإمساك والإطلاق ينتميان إلى دائرة الأصالة شرط أن نحملها على "المعنى الأوسع" وإصراره على معارضة الصحة المطلقة للذكر الأول بالصحة النسبية للذكر الثاني[6] إنما

(6) راجع مثلا من بين نصوص كثيرة مشابهة، الملحق III من الدروس: "فإذن لدينا من الضروب الأساسية للوعي بالزمان: 1) "الإحساس" بوصفه إحضارا (présentation)، والإمساك والإطلاق، وهما متشابكان (*verflochten*) به بحسب الماهية والذين بإمكانهما أن يصيرا مستقلين أيضا (الدائرة الأصلية بالمعنى الواسع)؛ 2) التمثل الواضع (الذكر)، التمثل الواضع لما يمكن أن يصحب أويعود (الانتظار)؛ 3) التمثل الأصلي بوصفه مخيلة صرفة، كل ذلك يوجد بحسب هذه الضروب نفسها ولكن في وعي يتخيل" (الترجمة الفرنسية، ص. 141-142.) لقد لاحظنا أن عقدة المشكل هاهنا أيضا تتخذ صورة تشابك (*Verflechtung*) الخيوط التي تعتني الفينومينولوجيا بحلها بحسب ما لها من الماهية.

إن توسيع دائرة الأصلانية هو الذي يمكن من التمييز بين اليقين المطلق =

يدلان على مقصده وعلى حيرته. على حيرته لأن الأمر يتعلق باستنقاذ مضاعف لممكنين لا يتفقان في الظاهر: أ) الآن الحي لا يتقوم بماهو نبع إدراكي مطلق إلا اتصالا بالامساك من حيث هو لاإدراك. إن الوفاء للتجربة و "للأشياء أنفسها" لا يجعل الأمر على غير ماهو عليه؛ ب) عند منبع اليقين بعامة، وهو في أصالة الآن الحي، يجب الإبقاء على الإمساك ضمن دائرة اليقين الأصلي والانزياح بالحد الفاصل بين الأصالة واللاأصالة فقط حتى لا تنفذ بين الحاضر المحض واللاحاضر، بين الفعل والقوة لآن حيّ، وإنما بين شكلين من أوبة (re-tour) الحاضر ومن التئامه (re-stitution)، من الإمساك (ré-tention) والاستحضار (re-présentation).

يتعين علينا، دون أن نختصر الهوة التي تفصل بين الإمساك والتمثل ودون أن نتجاهل أن إشكال العلاقة بينهما ليس إلا إشكال تاريخ "الحياة" وتصيُّرها وعيا، أن نجازف بالقول سلفا إن جذرها

= المرتبط بالإمساك واليقين النسبي المقيد بالذكر الثاني أوالاستذكار (*Wiedererinnerung*) على شاكلة الاستحضار. يكتب هوسرل في **أفكار I** متحدثا عن الإدراكات بماهي معيشات أولى (*Urerlebnisse*): "فكذلك إذا أنعمنا فيها النظر فإنها لا تمتلك في امتلائها العيني غير طور وحيد **هو أصلي بإطلاق** والذي لا ينفك عن السيلان ولا ينقطع عنه: إنها آونة الآن الحي. . . " "هكذا نحصل مثلا الصحة المطلقة للتأمل بماهو إدراك محايث أي بمجرد إدراك المحايث صرفا؛ وبالطبع فهذه الصحة هي وظيفة العناصر التي يحملها الإدراك في سريانه إلى رتبة المعطى الأصلي فعلا؛ وكذلك **نحصل الصحة المطلقة للإمساك المحايث** بإزاء ما يقبل على الوعي، فينضم إليه، بحسب صفة "أيضا" الحي و "ما هو وارد" إلى الوجود؛ فالحق أن هذه الصحة لا تدوم من بعد ذلك إلا على قدر امتداد المحتوى بعينه لما ميزناه على هذا النحو . . . وبالمثل نحصل الصحة النسبية للاستذكار المحايث. . . " (§ 78، الترجمة الفرنسية، ص. 255، 256، 257).

المشترك، إمكان التكرير في صورته الأعم، الأثر بالمعنى الكلي، كل ذلك إمكان ينبغي عليه ألا يسكن فحسب الفعلية المحضة للآن وإنما أن يصطنعها بحركة الإخلاف (différance) التي توطّئ له. مثل هذا الأثر، إن جاز لنا أن نتكلم هذه اللغة دون أن ننتقضها ولا نشطبها في الحين، أكثر "أصلانية" من الأصلانية الفينومينولوجية نفسها. إن مثليّة الصورة (*Form*) الخاصة بالحضور عينه يلزم عنها استطاعة التكرير (se ré-péter) بغير نهاية، وأن تكون الأوبة (re-tour) فيها، وهي أوبة العين، باضطرار وبغير نهاية وأن تُنتقش في الحضور بماهو كذلك؛ وأن الأوبة هي أوبة لحاضر عالق في حركة إمساك متناهية، ألا تكون ثمة حقيقة أصلية بالمعنى الفينومينولوجي إلا ما كان راسخ القدم في تناهي هذا الإمساك؛ أن العلاقة باللامتناهي لا تستقر إلا عند تفتّح مثلية صورة الحضور بماهي إمكان الأوبة بغير نهاية. بغير هذه اللاهوية الذاتية للحضور المزعوم أصليا، كيف يمكن أن نفسر أن إمكان التأمل والتمثل ينتمي إلى ماهية كل معيش؟ وأنه ينتمي بماهو حرية مثالية ومحضة إلى ماهية الوعي؟ يجزم هوسرل بذلك بغير انقطاع فيما يتعلق بالتأمل ولا سيما في **أفكار I** (7) وقبل ذلك فيما يخص التمثل في **الدروس**(8). في كل هذه الاتجاهات يقع التفكير بحضور الحاضر انطلاقا من طية العودة، من حركة التكرير لا

---

(7) خصوصا في الفقرة 77 حيث طرح المشكل بصدد الاختلاف والعلاقات بين التأمل والتمثل في الذكر الثاني على سبيل المثال.

(8) راجع مثلا § 42: "إلا أنه لكل وعي حاضر، قائم بالإحضار، ما يناسبه من إمكان مثالي لتمثل هذا الوعي الذي هو موافق له بالضبط." (الترجمة الفرنسية، ص. 115).

العكس. ألا تردّ هذه الطية إلى الحضور أوإلى الحضور للذات، أن يكون هذا الأثر أوهذا الإخلاف أقدم دوما من الحضور وأن يهب له انفتاحا، ألا يمنع ذلك من الحديث عن مجرد هوية ذاتية "في اللحظة نفسها" (*im selben Augenblick*)؟ ألا يفيد ذلك الاستعمال الذي يريده هوسرل لمفهوم "الحياة المتوحدة للنفس" وتبعا لذلك التقاسم الدقيق بين العبارة والإشارة؟ أليست الإشارة وسائر المفهومات التي جربناها للتفكير بها إلى حد الآن (وجود، طبيعة، توسط، تجريبية، إلخ.) بغير أصل ثابت في حركة التّزمين المتعالي؟ أليس كل ما يعلن عن نفسه في هذا الردّ إلى "الحياة المتوحدة للنفس" (الرد المتعالي بكل مراحله ولا سيما الرد إلى الدائرة المونادية "للخاصة" - *Eigenheit* - إلخ.) كما لو أن إمكانه قد اجترح بما يدعى الزمان؟ بما يدعى الزمان وما ينبغي له عنوان آخر، "الزمان" وهو الذي يشير دوما إلى حركة تُتفكر انطلاقا من الحاضر ولا تقدر أن تنطق بشيء آخر. أليس مفهوم التوحد المحض - والمونادة (monade) بالمعنى الفينومينولوجي - قد داخَله أصله الخاص والشرط نفسه لحضوره لذاته: "الزمان" وقد استؤنف بالفكر انطلاقا من الإخلاف في الانفعال الذاتي (auto-affection)؟ انطلاقا من هوية الهوية واللاهوية في "عين" **اللحظة نفسها** (*im selben Augenblick*)؟ لقد أثار هوسرل بنفسه التناسب بين العلاقة بالغير (*alter ego*) كما تتقوّم داخل المونادة المطلقة للأنا والعلاقة بالحاضر الآخر (الماضي) كما يتقوم في الفعل المطلق للحاضر الحي (**تأملات ديكارتية**، § 52). ألا تفتح هذه "الجدلية" - بكل ما للكلمة من معاني وقبل كل استئناف تأملي لهذا المفهوم - فعل الحياة

على الإخلاف فتحدث داخل المحايثة المحضة للمعيشات **تفاوت** التواصل الإشاري بل الدلالة بعامة؟ لقد قلنا بوضوح تفاوت التواصل الإشاري **والدلالة بعامة**. ذلك أن هوسرل لا يقصد حذف الإشارة من "حياة النفس المتوحدة" فهو يرى اللغة عموما عنصر اللوغوس من ناحية شكلها التعبيري نفسه بماهو حدث ثانوي ومزيد على طبقة أصلية وقبل تعبيرية للمعنى. على اللغة التعبيرية نفسها أن تطرأ على الصمت المطلق للعلاقة بالذات.

الفصل السادس

الصوت الذي يحرس الصمت

ليس بإمكان الصمت الفينومينولوجي إذن أن يلتئم إلا بإقصاء مزدوج أوبردّ مزدوج: إقصاء العلاقة بالغير التي هي فيّ عند التواصل الإشاري وإقصاء العبارة بوصفها طبقة لاحقة على طبقة المعنى، زائدة عليها وخارجة عنها. إن نظام الصوت إنما يجد في العلامة بين هذين الإقصائين ما به يفرض سلطانه الغريب.

فلننظر بادئ الأمر في الرد الأول على الشاكلة التي ظهر عليها في تلك "التمييزات الجوهرية" التي تعهدنا هاهنا بالالتزام بها. إذ ينبغي أن نعترف أن معيار التمييز بين العبارة والإشارة إنما هو أمر موكول لوصف شديد الإيجاز "للحياة الباطنية": ففي هذه الحياة الباطنية لن تكون ثمة إشارة لأنه ليس ثمة تواصل؛ وليس ثمة تواصل لأنه لا وجود لغير الذات (*alter ego*) وحين يظهر الشخص الثاني في اللغة الباطنية فإنه سيكون تخييلا والتخييل ليس إلا تخييلا. "لقد أسأت التصرف، عليك ألا أن تتمادى في ذلك" ليس في هذا الأمر غير تواصل مزيف، غير إيهام.

ونحن لا نصوغ من خارج السؤالات التي تطرح حول إمكان هذه الإيهامات أوالاختلاقات ولا حول الموضع الذي يمكن أن يطلع منه هذا "الأنت" في المناجاة. ونحن لن نطرح أيضا هذه

السؤالات: فإن ضرورتها ستظهر للعيان أكثر حين يتوجب على هوسرل أن يقر فعلا أنه بالإضافة إلى الأنت (*tu*) فإن ضمير المتكلم بعامة وبالخصوص الأنا (*Je*) هي عبارات "ظرفية بالجوهر" منزوعة من أي "معنى موضوعي" وهي تجري دوما مجرى القرائن في القول الفعلي. الأنا وحده هو الذي يستكمل اعتزام القول عنده في القول المتوحد ويجري خارج نفسه مجرى "القرينة الفاعلة بالكلية" (الفصل III).

ولنتسائل الآن على أي معنى ولأي غرض بدت بنية الحياة الباطنية "مختصرة" وفيم يكون اختيار الأمثلة موشيا بمشروع هوسرل. وإنه لكذلك لأمرين إثنين:

1. هذه الأمثلة من ضرب عملي. فالذات، في القضايا التي وقع الاختيار عليها، تتجه إلى ذاتها كما لو كانت شخصا ثانيا تؤنبه وتعظه، تدعوه إلى قرار أوإلى تكفير. إن ذلك يعني بغير شك أن الأمر لا يتعلق هاهنا "بالإشارات" فلا شيء قد وقعت الإشارة إليه على نحو مباشر أوغير مباشر، والذات لا تعلم شيئا عن ذاتها ولا شيء في لغتها يحيل على أمر "يوجد". لا تستخبر الذات عن نفسها ولا هي قائمة لا ببيان (*Kundgabe*) ولا بالإحاطة به (*Kundnahme*). يحتاج هوسرل أن ينتقي هذه الأمثلة من الميدان العملي حتى يدل على أنه لاشيء "يشار إليه" فيها وأنها لغات وهمية. ربّ استنتاج يغرينا بالإقرار فيما يخص هذه الأمثلة، وتسليما بأنه ليس بإمكاننا أن نجد منها ماهو من جنس آخر، إن القول الباطني إنما هو دوما من ماهية عملية، معيارية أومعيارية إنشائية (axiopoiétique) وحتى إن كلمنا أنفسنا "أنت هكذا" أفلا يكون

الحمل مضمرا لفعل مثمّن أو مولد؟ غير أن هذا الإغراء هو الذي عزم هوسرل على اجتنابه قبل كل شيء ومهما كان الثمن. لقد حدد دوما أنموذج اللغة بعامة - الإشارية وكذلك التعبيرية - انطلاقا من النظر (theorein). ومهما اعتنى فيما بعد بمراعاة أصلانية الطبقة العملية للمعنى وللعبارة، ومهما كان نجاح تحليلاته وصرامتها، فإنه لم يكفّ أبدا عن إثبات أن الأكسيولوجي يقبل أن يعود إلى نواته المنطقية-النظرية[1]. ونحن نعثر هاهنا على الضرورة التي دفعته إلى دراسة اللغة من وجهة نظر منطقية وإبستمولوجية والنحو المحض بوصفه نحوا محضا منطقيا مقيدا مباشرة قليلا أوكثيرا بإمكان علاقة بالموضوع. إنّ قولاً مُغلّطا ليس قولٌ، وإن قولاً متهافتاً (*widersinnig*) لا يخلو من خُلف (*Unsinnigkeit*) اللهم إلا إذا كانت نحويته غير مانعة لاعتزام القول أولقصد دلالة ليس بوسعه أن يتحدد هو نفسه إلا قصدا لموضوع.

وبيّنٌ إذن أن المنطقية النظرية، والنظر بعامة، لا يتحكم فحسب بتحديد العبارة والدلالة المنطقية وإنما أصلا بما قد أقصي منهما أي الإشارة والإظهار بماهو *Weisen* أو[إشارة] (*Zeigen*) ضمن [الإشارة بالبنان] (*Hinweis*) أو[الإحالة الإشارية] (*Anzeigen*). **وأنّ هوسرل قد توجب عليه، إلى درجة من درجات العمق، أن يرجع إلى نواة للإشارة من ماهية نظرية حتى يتمكن من إقصائها من تعبيرية هي نفسها نظرية تماما.** فلعله عند هذا العمق يختلط تحديد العبارة

(1) راجع خاصة الفصل IV ولا سيما الفقرات 114 إلى 127 من **أفكار I** (الباب III). في غير هذا الموضع درسناها عن قرب ولذاتها، أُنظر:

«La forme et le vouloir-dire» المذكور سلفا.

بما يبدو أنها أقصته: إن الإشارة (*Zeigen*)، العلاقة بالموضوع بوصفها إظهارا إشاريا، يظهر بالبنان ماهو في الأعيان أوما ينبغي عليه دوما أن يقدر على الظهور لحدس في مرئيته، **ليست غيبته عن الأنظار إلا لحين.** فالإشارة هي دوما مقصد (*Meinen*) يحدد من قبل وحدة الماهية العميقة بين [الإحالة] (*Anzeigen*) التي من جنس الإشارة و[الإحالة] (*Hinzeigen*) التي من جنس العبارة. وفي نهاية المطاف فإن العلامة (*Zeichen*) ستحيل دوما على [الإشارة] (*Zeigen*) على المكان، على المرئية، على الحقل وعلى الأفق الذي في ماهو موضوع [في الواجهة] (ob-jecté) وملقى (pro-jeté)، إلى الظهوريّة بوصفها نظيرا وسطحا، بيانا أوحدسا، وبوصفها نورا قبل كل شيء.

فإذن ما شأن الصوت والزمان؟ إذا كان الإظهار وحدة الإيماء والإدراك داخل العلامة، إذا كانت الدلالة عهدة البنان والعين، إذا كانت هذه العهدة مناط كل علامة إشارية أوتعبيرية، قولية أوغير قولية، فما شأن الصوت والزمان؟ إذا كان اللامرئي هو الأجلُ (pro-visoire) فما شأن الصوت والزمان؟ ولم تمسّك هوسّرل بفصل الإشارة عن العبارة؟ أن ننطق بعلامة أوأن ننصت إليها أليس في ذلك ردّ المكانية أوالتوسّطية الإشارية؟ لنتريّث قليلاً.

2. إن المثال الذي اختاره هوسرل ("لقد أسأت التصرف، عليك ألا تتمادى في ذلك") ينبغي إذن أن يشهد لأمرين في نفس الوقت: أن هذه القضية غير إشارية (فلذلك هي تواصل **تخييلي**) وأنها لا تنبئ بشيء عن الذات لذاتها. والمفارقة أنها غير إشارية لأنها، ومن حيث هي غير نظرية وغير منطقية وغير معرفية، غير

تعبيرية بالإضافة إلى ذلك. إنها ستكون ظاهرة دلالة تخييلية تماما. فمن هاهنا تتحقق وحدة الإشارة من قبل انقسامها إلى قرينة وإلى عبارة. غير أن الضرب الزماني لهذه القضايا ليس أي ضرب كان. فإنه إذا لم تكن هذه القضايا قضايا معرفة فلأنها لم تتخذ فورا شكل الحمل: إنها لا تستعمل فورا فعل الوجود (être) وحتى معناها، بل شكلها النحوي، ليس في المضارع: إنه إقرار لماض على شاكلة التأنيب، دعوة إلى الندم والتكفير. ذلك أن **فعل الوجود في صيغة المضارع** هو الصورة المحضة والغائية لمنطقية العبارة. بل الأحرى: مضارع فعل الوجود في ضمير الغائب، والأحرى أيضا: القضية من نمط "أ هو ب" والتي لا تكون فيها أ شخصا بإمكاننا استبداله بضمير متكلم والذي له في كل قول فعلي قيمة إشارية فحسب[2]. الحامل أ ينبغي أن يكون إسما وإسم موضوع. ونحن

---

(2) أُنظر: **البحوث** I، فصل III، § 26: "إن كل عبارة متضمنة لضمير متكلم هي في الأصل بغير معنى موضوعي. لفظة أنا تشير، بحسب الحال، إلى شخص مختلف... بل هي وظيفة إشارية تصلح عنده أن تكون توسطا وأن تنبه السامع: إن من هو قبالتك يُقصد بعينه" (ت. ف.، ص. 96، 97). يتمثل المشكل كله في معرفة، وذلك في حال القول المتوحد حيث فيما يقول هوسرل الدلالة الخاصة بالأنا تمتلئ وتستكمل، هل إن عنصر الكلية الخاص بالتعبيرية بماهي كذلك لا يمنع هذا الملء ولا ينزع عن الذات الحدس الممتلئ للدلالة التي في الأنا؛ وإن كان القول المتوحد يقطع أويستبطن فحسب ظرف الحوار الذي يقول هوسرل "تمتلك فيه هذه اللفظة، كأي شخص حين يتحدث عن نفسه يقول أنا، صفة القرينة الفاعلة بالكلية لتعيين هذا المقام".

فكذلك نبلغ فهم الفرق بين من لقي أثر البيان (*manifesté*) الذي هو ذاتي دوما ومن لقي أثر التعبير (*exprimé*) من حيث هو مُسمّى. في كل مرة يظهر فيها [ضمير] الأنا يتعلق الأمر بقضية بيان إشاري. البين والمسمّى بإمكان أحدهما أن يطابق الآخر جزئيا ("كأس ماء من فضلك" تسمي الشيء وتبين الرغبة)، =

نعلم أنه عند هوسرل أ هو ب هي الشكل الرئيس والأول، الإجراء الجاذم (apophantique) الأصل الذي ينبغي على كل قضية منطقية أن تكون مشتقة منه بمجرد التعقيد[3]. فإذا ما سلمنا بالمطابقة بين العبارة والدلالة المنطقية (**أفكار I**، § 124) فإنه ينبغي الإقرار أن ضمير "الغائب" في مضارع فعل **الوجود** هو النواة الأصل والمحضة للعبارة. تلك التي كان هوسرل يقول عنها كما نذكر إنها لم تكن في البدء "تعبيرا" (un « s'exprimer ») وإنما هي مباشرة "تعبير عن شيء ما" (*über etwas sich auszern*,§ 7). إن "التحدّث إلى النفس" الذي يريد هوسرل استعادته ليس "تحدثا-عن-النفس-للنفس" اللهم إلا إذا تمكن من أن يتخذ شكل "التحدّث أن أ هي ب".

فإنه هاهنا ينبغي أن نتحدث. إن معنى فعل "الوجود" (être) (الذي يخبرنا هيدغر أن صيغته غير المصرّفة قد تحددت على نحو غامض بواسطة الفلسفة انطلاقا من ضمير الغائب وفي [صيغة] المضارع) يقيم مع الكلمة أي مع وحدة **الصوت** والمعنى رابطة متميزة تماما. وهي بغير شك ليست "مجرد كلمة" ما دمنا نقدر أن ننقلها إلى لغات مختلفة. وهي فضلا عن ذلك ليست عمومية

= ولكنهما منفصلان شرعا تمام الانفصال كما هو الأمر في المثال التالي حيث ينفصلان تماما: 2 x 2 = 4. "هذه القضية لا تقصد أبدا أن تعني الشيء نفسه على نحو: أقضي أن 2 x 2 = 4. فضلا عن ذلك هذان القضيتان غير متكافئتين؛ فالواحدة يجوز أن تكون صادقة والأخرى خاطئة" (§ 25، ت. ف.، ص. 93).

(3) انظر بصفة خاصة **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** I، 1، § 13، ترجمة س. باشلار، ص. 75.

مفهومية(4). ولكن من أجل أن معناها لا يشير إلى شيء، لاشيء ولا موجود ولا تحديد موجوديّ؛ من أجل أننا لا نلتقيه إلا لفظا فإن أصلانيته هي من قبَل الكلمة (*verbum*) ومن قبَل الكلام (*legein*) وحدة الفكر والصوت داخل اللوغوس. إن شرف الوجود ليس له أن يتقي تفكيك الكلمة. **الوجود** (Être) هو أول كلمة وآخر كلمة تأبى تفكيك لغة الكلمات. ولكن لم تختلط الصيغة الفعلية بتعيين الوجود بعامة حضورا؟ ولم الشرف الذي يحضى به المضارع؟ لم عهدُ الصّوت هو عهد الوجود على هيئة الحضور؟ أعني المثليّة؟

هاهنا ينبغي أن نتفق. فإنه بالعودة إلى هوسرل يتعين على العبارة المحضة، العبارة المنطقية، أن تكون عنده "وسطا" (medium) "غير منتج" يأتي "ليعكس" (*wiederzuspiegeln*) طبقة المعنى السابق على العبارة. تتمثل قدرته الوحيدة على التوليد في نقل المعنى إلى مثلية الصورة المفهومية والكلية(5). ورغم وجود أسباب جوهرية تجعل المعنى لا يتكرر تماما في العبارة، وتجعل العبارة حاملة لدلالات مقيدة وغير تامة (المحمولات الكلية، إلخ.) فإن غاية

---

(4) إن معنى الوجود، وسواء برهنا عليه على النحو الأرسطي أوعلى النحو الهيدغري، ينبغي عليه أن يتقدم على المفهوم العام للوجود. بخصوص تميز العلاقة بين لفظة الوجود ومعناها وكذا بخصوص مسألة المضارع، نحيل على **الوجود والزمان** وعلى **مدخل إلى الميتافيزيقا**. فلعله قد ظهر بعد أنه بارتكازنا على مطالب هيدغرية في أمور حاسمة، فإننا أحرص على التساؤل إن كان فكر هيدغر، من ناحية العلاقة بين اللوغوس والصوت ومن ناحية الادعاء بأصلانية بعض الوحدات اللفظية (للفظة **الوجود** ولما سواها من "الألفاظ الجذرية") لا يدعو أحيانا ذات المسائل التي تدعوها ميتافيزيقا الحضور.

(5) **أفكار I**، § 124.

العبارة الكاملة هو التئام كلية المعنى المعطى إلى الحدس بالفعل على هيئة الحضور. فإن هذا المعنى كونه محددا انطلاقا من العلاقة بالموضوع يضطر وسط العبارة أن يحمي حضور المعنى وأن يرعاه ويعيد بنائه في **الآن نفسه بوصفه الوجود-القائم** (*être-devant*) **الذي في الموضوع** الماثل للرؤية و **بوصفه قربى الذات من باطن [ذاتها]**. إن الحرف السابق (*pré*) في الموضوع **الحاضر** (ob*jet présent*) الآن-قياما إنما هو **نظير** (*Gegen*wart, *Gegen*stand) بمعنيي المواجهة (*tout-contre*) والمقابلة (*encontre*) في الآن نفسه.

غير أن التواطؤ فيما بين الأمْثَلة والصوت أمر مكين. الموضوع المثالي هو موضوع إظهاره يتكرر بلا نهاية، حضوره عند الإشارات (*Zeigen*) يقبل أن يتكرر بغير حد، بما أنه نويما صرف بريء من كلّ مكانية عالمية، بإمكاني أن أعبر عنه دون أن اضطر، في الظاهر على الأقل، أن أمرّ بالعالم. فالصوت الفينومينولوجي بهذا المعنى والذي يبدو أنه ينهض لهذا الأمر "في الزمان" لا ينقطع عن نظام الإشارة وإنما ينتمي إلى النسق عينه ويستكمل وظيفته. إن المرور إلى اللامتناهي في أمثلة الموضوع إنما هو متحد بالحدوث التاريخانيّ (historial) للصوت ولا يعني ذلك أنه بإمكاننا أخيرا أن نفهم ما تكون حركة الأمثلة انطلاقا من "وظيفة" أو "ملكة" بعينها وأن ندرك، بفضل إيلاف التجربة، "فينومينولوجيا الجسد الخاص" أوعلما موضوعيا (الصوتيات، علم الأصوات، أوفيزيولوجيا التصويت). بالعكس. فأن يكون تاريخ الأمثَلَة أي "تاريخ الروح" أوالتاريخ فحسب غير منفصل عن تاريخ الصوت فإن ذلك يرد إلى هذا الأخير كل ما فيه من قوة سرية.

إن فهما حسنا لما يجعل للصوت سلطانا، ولما يجعل من الميتافيزيقا والفلسفة وتعيين الوجود حضورا عهودا للصوت بماهو تحكم صناعي في الوجود-الموضوع، لوحدة **الصناعة** (*techné*) **والصوت** (*phonè*)، يتطلب أن ننظر في موضوعية الموضوع. الموضوع المثالي هو أكثر الموضوعات موضوعية: متحرر من **الهُنَا والآن** (*hic et nunc*) في الأحداث وفي أفعال الذاتية التجريبية التي تقصده فهو يقبل أن يكرر بلا نهاية ويبقى هو هو. حضوره لدى الحدس، وجوده قبالة النظر غير مقيد جوهريا بأي تركيب عالمي أوتجريبي، التئام معناه على هيئة الحضور يصبح إمكانا كليا وغير محدود. إلا أن وجوده-المثالي وهو لم يكن شيئا خارج العالم ينبغي له أن يتقوّم ويتكرر ويعبر عنه في وسط ليس له أن يمس بالحضور ولا بالحضور للذات للأفعال التي تقصده: وسط يحفظ في الآن نفسه **حضور الموضوع** قبالة الحدس و **الحضور للذات**، الدنوّ المطلق لهذه الأفعال من نفسها. إن مثليّة الموضوع وهي ليست غير وجود-من-أجل وعي غير تجريبي، لا يمكن أن نعبر عنها إلا في عنصر ظهوريتُه بريئةٌ من العالمية. **الصوت هو إسم هذا العنصر. آن للصّوت أن يُسمع**. والعلامات الصوتية ("الصور الأكوستيكية" بمعنى سوسّير، الصوت الفينومينولوجي) هي "مسموعة" عند الذات التي تحدثها في الدنو المطلق لحاضرها. ليس للذات أن تخرج عن نفسها حتى تنفعل فورا بنشاطها التعبيري. أحاديثي "حية" لأنها لا تفارقني: لا تقع خارجا عني، خارج نَفَسي، في بعد منظور؛ ولا تنقطع عن الانتماء إلي وعن أن تكون في متناولي "بلا تنميق". فكذلك وفي كل الأحوال **تُعطى** ظاهرة الصوت، الصوت

الفينومينولوجي. ربّ معترض علينا يقول إن هذا الباطن إنما ينتمي إلى الوجه الفينومينولوجي والمثالي لكل دال. مثل ذلك أن الصورة المثالية للدال المكتوب ليست في العالم وأن التمييز بين الوحدة الخطية والجسم التجريبي للعلامة الخطية المقابلة يفصل بين باطن الوعي الفينومينولوجي وبين خارج العالم. وهو الأمر الذي يصدق بالضرورة على كل دال مرئي أومكاني. يبقى أن كل دال غير صوتي يتضمن، في صميم "ظهوره"، وفي الدائرة الفينومينولوجية (غير العالمية) للتجربة التي يعطى لديها، مرجعا مكانيا؛ إن المعنى "خارج"، "في العالم" هو مقوم جوهري لظهوره. وبيّن أن لاشيء من ذلك في ظاهرة الصوت. في الباطن الفينومينولوجي الإنصات إلى النفس ورؤيتها نظامان من العلاقة بالذات مختلفان جذريا. ونحن ندرك، من قبل أن نتقصى وصفا لهذا الاختلاف، لم لا يمكن لفرضية "المناجاة" أن تسمح بالتمييز بين القرينة والعبارة إلا شرط التسليم برابطة جوهرية بين العبارة والصوت. بين العنصر الصوتي (بالمعنى الفينومينولوجي وليس بمعنى الجهر الذي هو ضمن العالم) والتعبيرية أي المنطقية التي تخص دالا نُفخت فيه الحياة من أجل الحضور المثالي للدلالة (التي هي نفسها مرتبطة بموضوع) ثمة علاقة ضرورية؛ إن هوسرل ليس بإمكانه أن يضع بين قوسين ما يسميه المعجميون "جوهر العبارة" دون أن يفسد مشروعه كله. إن استدعاء هذا الجوهر يضطلع إذن بمهمة فلسفية عظمى.

فلنجرّب إذن أن نسائل القيمة الفينومينولوجية للصوت وما تتمتع به كرامته من التعالي بالنظر إلى كل جوهر دال آخر. ونحن نعتقد ونحاول أن نبين أن هذا التعالي ليس إلا ظاهرا إلا أن هذا

"الظاهر" هو ماهية الوعي بعينها وماهية تاريخه وهو إنما يحدد عصرا تنتمي إليه الفكرة الفلسفية للحقيقة والمقابلة بين الحقيقة والظاهر كماهي قائمة في الفينومينولوجيا أيضا. فإذن ليس بإمكاننا أن نجعلها "ظاهرا" ولا أن نسميها ضمن الجهاز المفهومي للفينومينولوجيا. ليس لنا أن نجرب تفكيك هذا التعالي دون أن نغوص، ونحن نخبط خبط عشواء بين المفهومات الموروثة، في اللامسمى.

إن "التعالي الظاهر" للصوت إذن إنما يعود إلى أن المدلول، الذي هو من ماهية مثلية دوما، والدلالة "المعبّر عنها" حاضرة فورا عند فعل العبارة. يقوم هذا الحضور الفوري على أن "الجسم" الفينومينولوجي للدال يبدو وكأنه يمحى في اللحظة التي تولّد فيها. فإنه يظهر من أمره أنه ينتمي أصلا إلى عنصر المثلية. إنه يُردّ بنفسه فينومينولوجيّا ويحول العتمة العالمية لجسمه إلى شفافية محضة. إن هذا الامحاء للجسم المحسوس ولخارجيته إنما هو **بالنسبة إلى الوعي** هيئة الحضور المباشر للمدلول بعينها.

فلم كانت الوحدة الصوتية أكثر العلامات "مثالية"؟ ماهو مأتى هذا التواطؤ بين التصويت والمثلية أوبالأحرى بين الصوت والمثلية؟ (لقد كان هيغل أكثر المنتبهين لذلك من أي كان ومن جهة تاريخ الميتافيزيقا، إن ذلك أمر ملحوظ لنا أن نسائله في غير هذا الموضع.) حين أتكلم فإنه من الماهية الفينومينولوجية لهذا العمل **أني أنصت إلى نفسي في الوقت** عينه الذي أتكلم فيه. إن الدال الذي أحياه نَفَسي وقصد الدلالة (بلغة هوسرلية العبارة التي أحياها القصد

الدلالي *Bedeutungsintention*) لهـو قـريب مني بإطلاق. إن الفـعل الحيّ، الفـعل الذي يعطي الحيـاة، الحيـوان (*Lebendigkeit*) الذي يحيي جسم الدال ويحوله إلى عبارة عازمة على القول، روح اللغة، يظهر من أمره أنه لا ينفكّ عن نفسها وعن حضورها لنفسها. إنها لا تخشى الموت في جسم دال ألقي به في العالم وفي كاشفية المكان. إنه بمقدورها أن **تُظهر** الموضوع المثالي أو الدلالة المثالية التي هي عالقة به دون التجاسر على الخروج عن المثلية وعن باطن الحياة الحاضرة لذاتها. إن منظومة الإشارة، حركات البنان والعين (والتي تسائلنا فيما سلف عن مدى اتصالهما بالظهورية) ليست غائبة هاهنا بل هي مستبطنة. إن الظاهرة لا تنقطع عن أن تكون موضوعا بالنسبة إلى الصوت. خلافا لذلك، وبقدر ما يظهر أن مثليّة الموضوع مقيدة بالصوت وأنها تصير بذلك **قائمة عنده بإطلاق**، فإن النظام الذي يربط بين الظهـورية وبين إمكان الإشـارة يعـمل كـأفـضل مـا يكون في الصوت. **الوحدة الصوتية تعطى بماهي المثلية المحكمة للظاهرة.**

إن هذا الحضور للذات للفعل الذي ينفخ الحياة في الروحانية الشفافة لما يُحيي، حميمية الحياة في نفسها، الأمر الذي يدعو إلى القـول دومـا عن الكلام إنه حي، كل ذلك يفـتـرض إذن أن الذات المتكلمة تنصت لنفسها في الحاضر. وتلك هي ماهيـة الكلام أو عياره. يلزم عن بنية الكلام نفسها أن المتكلم **يصغي إلى نفسه**: فهو يدرك في الآن نفسه الأشكال الحميمة للوحدات الصوتية ويفهم قصد العبارة الخاص به. فإن عرضت عوارض يبدو من أمرها أنها مخالفة لهذه الضرورة الغائية، فإما أنها تُجتاز بضرب من عملية التعويض أوأنه لن يكون ثمة صوت. البكم والصمم صنوان.

فالأصم ليس له أن يشارك في محادثة إلا إن هو سرّب أفعاله على هيئة كلمات غايتها تقتضي أن تُسمع عند قائلها.

إن سيرورة الكلام، مأخوذة من وجهة نظر فينومينولوجية وفي نطاق الردّ، تتميز أصلا بانعطائها ظاهرة محضة وقد أوقفت بعد المقام الطبيعي ووضع وجود العالم. إن عملية الانصات إلى حديث النفس (s'entendre parler) هي انفعال بالنفس (autoaffection) من نمط متميز إطلاقا. من ناحية تجري ضمن وسط الكلية فالمدلولات التي تظهر عندها يتوجب عليها أن تكون مثليّات ويتوجب علينا أن نقدر على تكريرها مثاليا أوتبليغها بلا نهاية بوصفها هي هي. من ناحية أخرى، فإن الذات بإمكانها أن تصغي إلى نفسها أوأن تكلم نفسها، أن تنساق إلى الانفعال بالدال الذي تنتجه دون أن تمر بسبيل الخارج والعالم أوبما هو خلاف الخاصّة عموما. إن كل شكل آخر من الانفعال بالنفس يجب عليه إما أن يمر بماهو غير خاص (non-propre) أوأن يتخلى عن الكلية. حين أرى نفسي، سواء لأن جهة محدودة من جسمي هي في مرمى البصر أوبواسطة انعكاس المرايا، فإن اللاخاص قد دخل بعد في حقل الانفعال بالنفس هذا الذي لم يعد محضا منذ ذلك الحين. والأمر عينه في تجربة اللامس والملموس. ففي الحالتين ينبغي على سطح جسمي من حيث هو علاقة بالخارج أن يبادر إلى الظهور في العالم. أليست هناك أشكال محضة للانفعال بالنفس لا تقتضي، ضمن الباطن الذي للجسد الخاص، تدخل أي سطح لظهور عالمي ومع ذلك هي ليست من نظام الصوت؟ ولكنها ستبقى حينئذ أشكالا تجريبية صرفة لا يمكنها أن تنتمي إلى وسط للدلالة الكلية. يتعين إذن، حتى نفي السلطان

الفينومينولوجي للصوت حقه، أن نجود مفهوم الانفعال المحض بالنفس أكثر وأن نصف ما يجعله يختص بالكلية. إن عملية الانصات إلى حديث النفس، بماهي انفعال محض بالنفس، يظهر أنها تردّ إلى حد السطح الباطن للجسد الخاص، ويبدو أنها في ظاهرها بمقدورها أن تتبرأ من هذا الخارج في الباطن، ومن هذا المكان الباطني الذي تنتشر عليه تجربتنا أوصورتنا عن الجسد الخاص. فلذلك يُعاش بوصفه انفعالا بالنفس محضا ومطلقا على حال من التدني إلى الذات والذي لن يكون شيئا غير الرد المطلق للمكان بعامة. هذه المحوضة هي التي تجعله أهلا للكلية. فمن حيث لا يقتضي تدخل أي سطح محدد داخل العالم ومن حيث يتولد في العالم انفعالا بالنفس محضا، فإنه يكون جوهرا دالا ماثلا على نحو مطلق. لأن الصوت لا يلقى أي عائق حين يرسل في العالم من حيث يتولد انفعالا بالنفس محضا، ودون شك فهذا الانفعال بالنفس هو إمكان ما نسميه الذاتية أو المالأجله التي لن يكون لأي عالم أن يظهر بماهو كذلك دونها. لأنها تفترض في العمق وحدة التصويت (الذي هو في العالم) والصوت (بالمعنى الفينومينولوجي). إن علما "عالميا" موضوعيا ليس بمقدوره قطعا أن يخبرنا بشيء عن ماهية الصوت. غير أن وحدة التصويت والصوت، وما يمكن هذه أن تتولد في العالم على شاكلة انفعال محض بالنفس، هي المستوى الوحيد الذي يفلت من التمييز بين سمة العالمية الدنيا (intramondanité) وسمة التعالي والذي يمكّن له في الوقت نفسه.

إن هذه الكلية هي التي تجعل - على نحو بنيوي وشرعي - أن كل وعي لا يتيسر له أن يكون كذلك بغير صوت. الصوت هو

الوجـود حـذو النفس على صـورة الكليـة والـوعي (con-science) . الصوت هو الوعي . لدى المحادثة فإن انتشار الدال يبدو أنه لا يعترض أي عائق لأنه يربط بين أصلين فينومينولوجيين للانفعال المحض بالنفس . أن نتكلم إلى أحد ما فذلك يعني بلا شك أن نستمع إلى أنفسنا متكلمين ، أن نُسمَع من أنفسنا إنما كذلك وفي الوقت نفسه ، إن كنا قد سُمعنا عند الآخر ، أن يكون هذا قد كرّر فوراً في نفسه الإنصات إلى حديث للنفس على عين الشكل الذي تولّد به عندي . أن يكرر فورا يعني أن يعيد توليد الانفعال المحض بالنفسَ دون أي عون من أي خارج كان . إذ أن إمكان التوليد هذا والذي ينطوي على بنية فريدة تماما ، يُعْطَى بوصفه ظاهرة تحكّم أو تسلّط لا حدّ له على الدّال من أجل أن له هيئة اللاّخارج نفسها . إنه مَن الممكن للدال ، على جهة مثالية وفي الماهية الغائية للكلام ، أن يقترب اقترابا تاما من المدلول المقصود بالحدس والذي يقود الدلالة . يصبح الدّال شفافا تماما بفضل القرب المطلق للمدلول وينقطع هذا القرب حين استبدل الاستماع إلى نفسي متكلّما بالكتابة أوبالدلالة بالإيماءات .

سيكون بمقدور هوسرل ، باشتراط هذا القرب المطلق بين الدال والمدلول وذوبانه في الحضور المباشر ، أن يعتبر وسط العبارة بوصفه "غير منتج" و"عاكس" ، وأنه بهذا الشرط أيضا سيكون بإمكانه على نحو هو أشبه بالمفارقة أن يرده دون أن يفقد شيئا وأن يثبت وجود طبقة قبل تعبيرية للمعنى . فبهذا الشرط سيدعي هوسرل الحق في رد جملة اللغة ، إشارية كانت أم تعبيرية ، للإحاطة بأصلانية المعنى .

كيف نفهم ردّ اللغة هذا في حين أن هوسرل، منذ **البحوث المنطقية** وإلى حد **أصل الهندسة**، ما فتئ يعتبر أنه لا حقيقة علمية أي لا موضوعات مثالية بإطلاق إلا ما كان في "منطوقات"؟ ليست اللغة المنطوقة فقط وإنما التدوين كانا لازمين لتقوم الموضوعات المثالية أي لموضوعات يمكن أن تبلغ وأن تتكرر بوصفها هي هي؟

ينبغي في البدء أن نعترف أن الحركة التي ابتدأت منذ عهد بعيد والتي تفضي إلى **أصل الهندسة** تثبت، من أكثر وجوهها بداهة، اقتصار اللغة بعمق على الطبقة الثانوية للتجربة وبالنظر إلى هذه الطبقة الثانوية مركزية الصوت التقليدية للميتافيزيقا. إذا كانت الكتابة تستكمل تقوّم الموضوعات المثالية فإنها تنهض لذلك من جهة أنها كتابة صوتية[6]: إنها تأتي لتثبت وتدون وتسجل وتجسد قولا كان مفعولا. أما تنشيط الكتابة فإنه دوما استنهاض لعبارة داخل إشارة، لكلمة داخل جسم حرف يحمل في طياته، بماهو رمز يمكن دوما أن يبقى فارغا، خطر الأزمة. كان الكلام في الأصل ينهض للمهمة عينها إزاء هوية المعنى كما تتقوم أصلا في الفكر. مثل ذلك "الهندسي الأول" الذي ينبغي عليه أن ينتج بالفكر وبالمرور إلى الحد (passage à la limite) المثلية المحضة للموضوع الهندسي المحض وأن يضمن قابلية تبليغه بالكلام وأخيرا إيداعه في كتابة يمكننا بواسطتها أن نكرر المعنى الأصل على مر الزمان أي فعل

(6) إنه من الغريب أنه رغم المطلب الشكلاني والوفاء للايبنتس مما يتأكد في أثر هوسرل من أدناه إلى أقصاه فإنه لم يكن ليضع أبدا مشكل الكتابة في مركز تفكيره ولا وضع في اعتباره - عند **أصل الهندسة** - الاختلاف بين الكتابة الصوتية والكتابة غير الصوتية.

الفكر المحض الذي اصطنع مثلية المعنى. مع إمكان التقدم الذي يتيحه مثل هذا الحلول فإن خطر "نسيان" المعنى وضياعه يعظم باستمرار. إنه من العسير أكثر فأكثر أن يلتئم حضور الفعل الثاوي تحت الرواسب التاريخية. لحظة الأزمة هي دوما لحظة العلامة. أكثر من ذلك، إن هوسرل يصف كل هذه الحركات دوما ضمن الجهاز المفهومي الميتافيزيقي رغم ما في تحليلاته من الجودة والصرامة والجدة المطلقة. فالحكم للاختلاف المطلق بين النفس والجسم. الكتابة جسم ليس له أن يعبر إلا إذا ما نطقنا فعلا بالعبارة اللغوية التي تنفخ فيه الحياة، إلا إذا ما تزمّن المكان فيها. واللفظ جسم لا يعتزم قول شيء إلا إذا ما أحياه قصد بالفعل وانتقل به من حال الجهر العاطل (*Körper*) إلى حال الجسد المفعم بالحياة (*Leib*)). هذا الجسد الخاص للفظ لا يعبر إلا إذا ما سرت فيه الحياة (*sinnbelebt*) بواسطة فعل يعتزم القول (*bedeuten*) يحوله إلى لُحمة روحانية (*geistige Leiblichkeit*) إنما مطلق الروح (*Geistigkeit*) أومطلق الحياة [الحيوان] (*Lebendigkeit*) فقط مكتف بنفسه وأصلي[7]. من حيث هو كذلك لا يحتاج إلى أي دال حتى يكون حاضرا لذاته. إنه يستيقظ أويبقى حيا ضد هذه الدوال وبفضلها في الآن نفسه. ذلك هو الوجه المأثور عن القول الهوسرلي.

غير أن هوسرل إن كان قد اعترف، ولو على نحو الإقرار بمخاطر فيها خلاصُه، بضرورة هذا "الحلول" فإن ذلك لأن مطلبا عميقا قد أدخل اضطرابا وأثار احتجاجا من الداخل على وثاقة

---

(7) أنظر مقدمة **أصل الهندسة** (ص. 83-100).

تمييزاته التقليدية، وأن إمكان الكتابة قد سكن باطن الكلام الذي كان هو بعينه يعتمل صميم الفكر.

ونحن واجدون هاهنا كل مصادر اللاحضور الأصلي الذي حددنا فيما مضى مطالعه. إن هوسرل، وهو يقهر الاختلاف ضمن خارجية الدال، لا يسعه إلا أن يعترف له بأثره في أصل المعنى والحضور. إن الانفعال بالنفس بما هو عمل الصوت إنما كان يفترض أن اختلافا محضا قد شق الحضور للذات. إنه في هذا الاختلاف المحض ينغرس إمكان كل ما اعتقدنا أننا حذفناه من الانفعال بالنفس: المكان، الخارج، العالم، الجسم، إلخ. ما إن نسلم أن الانفعال بالنفس هو شرط الحضور للذات ينعدم إمكان أي ردّ متعال محض. بيد أن المرور به أمر لا غنى عنه للإحاطة بالاختلاف في أقرب موضع إليه: لا في هويته، ولا محوضته ولا أصله. أنّى له ذلك. إنما في حركة إخلافه.

حركة الإخلاف هذه لا تطرأ على ذات متعالية بل هي التي تنتجها. فالانفعال بالنفس ليس ضربا من التجربة مميز لموجود هو هو (*autos*) في الأصل. إنه منتج للعين (le même) بماهو تعلق بالنفس وإخلاف لها، العين الذي ليس هو.

ألا يمكن القول إنّ الانفعال بالنفس الذي دار عليه حديثنا إلى الآن لا يخص إلا عمل الصوت؟ وإنّ الاختلاف يخص نظام "الدال" الصوتي أو "الطبقة الثانوية" للعبارة؟ وإنه بإمكاننا دوما أن نحفظ إمكان الهوية الصرفة والحاضرة لذاتها حضورا صرفا عند المستوى الذي أراد هوسرل كشفه بوصفه مختصا بالمعيش السابق

على العبارة؟ عند مستوى المعنى من حيث أنه يسبق الدلالة والعبارة؟

غير أنه سيكون من اليسير أن نبين أن مثل هذا الإمكان قد وقع إقصائه عند جذر التجربة المتعالية نفسه.

لِمَ فرض مفهوم الانفعال بالنفس نفسه علينا؟ إن ما يَسِمُ الكلام بالأصَالة وما يميزه عن كل وسط آخر للدلالة كون نسيجَه قُدّ من الزمان صرفاً. وهذه الزمانية ليس لها أن تُجري معنى هو غير زماني. إن الزمان، ومن قبل أن يلتبس بالعبارة، هو زماني برمته. الزمانية المطلقة للموضوعات المثالية حسب هوسرل ليست إلا ضربا من ضروب الزمانية. وحين يصف هوسرل معنى يظهر أنه بريء من الزمانية فإنه سرعان ما يشير إلى أن الأمر يتعلق بطور مؤقت للتحليل وأنه ينظر في زمانية مُقومًة (constituée). غير أنه ما إن نأخذ في الحسبان حركة التزمين، كما وقع تحليلها قبلا في **الدروس**، فإنه ينبغي أن نستعمل مفهوم الانفعال المحض بالنفس، المفهوم الذي استخدمه هيدغر كما هو معلوم في **كانط ومشكل الميتافيزيقا** فيما يخص مسألة الزمان تحديدا. إن "النقطة-النبع"، "الانطباع الأصل"، ما يكون منه انبثاق حركة التزمين هو انفعال محض بالنفس أصلا. ففي البدء هو تولد محض من أجل أن الزمانية ليست أبدا محمولا فعليا لموجود. إن حدس الزمان نفسه ليس له أن يكون تجريبيا، إنه استقبال لا يستقبل شيئا. وإذن فالجدة المطلقة لكل آن ليست مولودة عن شيء. إنها تتمثل في انطباع أصل وُلد بذاته: "الانطباع الأصل هو البدء المطلق لهذا التولد، المنبع الأصل، ما

يكون منه تولد الباقي تولدا مسترسلا. إلا أنه غير متولد هو نفسه، هو لا يولد شـأن أي شيء مـولود وإنمـا بتكوين تلقـائي (*genesis spontanea*) هـو تولـد أصلـي" (**الدروس، ملـحق I، ت. ف.، 131**). هذه التلقائية المحضة هي انطباع وهي لا تخلق شيئا. الآن المستجدّ ليس من قبل الموجود ولا الموضوع المتولد وكل لغة هي قاصرة عن وصف هذه الحركة المحضة اللهم إلا ما كان تجوزا أي باستعارة مفهوماته من نظام موضوعات التجربة الذي جعله التزمين ممكنا. لا ينفك هوسرل عن تحذيرنا من هذه الاستعارات[8]. فإن

---

(8) أنظر مثلا الفقرة الرائعة 36 من الدروس التي تبين غياب الاسم الخاص بهذه "الحركة" الغريبة والتي ما هي بالحركة أصلا. "من أجل ذلك كله، يستنتج هوسرل، تعوزنا الأسماء." يتعين أيضا أن نؤصل مقصد هوسرل هذا في اتجاه محدد. لأنه ليس من المصادفة إن كان لا يزال يشير إلى هذا اللامسمى بوصفه "ذاتية مطلقة"، أي بوصفه موجودا مفكرا به انطلاقا من الحضور بماهو جوهر، ماهية (*ousia*)، حامل (*upokeimenon*): موجود مطابق لنفسه في الحضور للذات الذي يجعل من الجوهر ذاتا. ما اعتبر في هذه الفقرة غنيا عن الاسم (innommable) ليس بالمعنى الحرفي هو شيء نعلم أنه موجود حاضر على شاكلة الحضور للذات، جوهر استحال ذاتا، ذاتا مطلقة، حضورها لذاتها هو حضور محض وغير مقيد باي انفعال خارجي ولا بأي خارج. كل ذلك حاضر ونحن نقدر أن نسميه، يشهد على ذلك أننا لا نسأل وجوده بماهو ذاتية مطلقة. وحسب هوسرل فماهو غني عن الاسم هو فحسب "الخواص المطلقة" لهذه الذات التي حُددت بحسب المنوال الكلاسيكي الذي يميز بين الجوهر (الموجود الحاضر) وبين صفاته. منوال آخر شأنه أن يحتجز العمق الفائق للتحليل ضمن طوق ميتافيزيقا الحضور: المقابلة ذات/ موضوع. إن هذا الكائن، الذي "خواصه المطلقة" غير موصوفة وهو غير حاضر على نحو الذاتية المطلقة، ليس كائنا حاضرا بإطلاق وحاضرا لذاته بإطلاق إلا مقابلا للموضوع. إن الموضوع مضاف أما المطلق فهو ذات: "ليس لنا أن نقول إلا: أن هذا السريان هو شيء ما ندعوه كذلك بحسب ماهو مقوم (constitué)، غير أنه لا شيء فيه موضوعي "زمانيا". إنها الذاتية المطلقة، وهو يتمتع بالخواص المطلقة =

السيرورة التي يكون بها الآن الحي حاصلا عن تولد تلقائي ينبغي عليها حتى تكون آنا أن تُحفظ في آن آخر، أن تنفعل هي بنفسها، بغير عون تجريبي، بفعلية أصلية جديدة تصبح فيها غير آن (-non maintenant) بماهو آن قد مضى، إلخ. ، هذه السيرورة إنما هي انفعال محض بالنفس لا يكون فيها العين عينا إلا إذا انفعل بالآخر، تصير آخر العين. ينبغي لهذا الانفعال بالنفس أن يكون محضا من أجل أن الانطباع الأصل لا ينفعل بشيء سوى بنفسه، "بالجدة" المطلقة لانطباع أصل آخر هو آن آخر. ما إن ندرج موجودا محددا في وصف هذه "الحركة" حتى نتحدث مجازا. ننطق "بالحركة" بألفاظ هي التي مكنت لها. غير أن الاشتقاق إنما يجري دوما على نحو المجاز الموجودي. إن التزمين جذر لمجاز ليس له إلا أن يكون أصليا. لفظة "الزمان" عينها، كما فهمت دوما في تاريخ

= لشيء يجب أن نعينه مجازا بوصفه "سريانا"، شيئا ينبثق "الآن"، في نقطة فعلية، نقطة–نبع أصلية، إلخ. إن لنا في معيش الفعلية النقطة–النبع الأصلية ومسترسل من اللّحاظ الرّجعية. من أجل ذلك كله تعوزنا الأسماء" (الترجمة الفرنسية، ص. 99. التشديد منا). فإذن تحديد "الذاتية المطلقة" هو الذي ينبغي عليه أيضا أن يشطب في الوقت الذي نتفكر فيه الحاضر انطلاقا من الإخلاف وليس العكس. ينتمي مفهوم الذاتية قبلا وعموما إلى رتبة ماهو مقوم. الأمر الذي يصدق بالضرورة على الإحضار التناسبي الذي تتقوم به الذاتية المشتركة والتي لا تنفصل عن التزمين بماهو انفتاح الحاضر على خارج–عن–نفسه، على حاضر مطلق آخر. هذا الخارج–عن–النفس الذي يختص به الزمان هو التمكين الذي ينبغي له: **مشهد أصلي** (*archi-scène*). هذا المشهد، بماهو علاقة حاضر بحاضر آخر بوصفه كذلك، أي بوصفه استحضارا (*Vergegenwärtigung* أو *Repräsentation*) غير مشتق، ينتج بنية العلامة بعامة بماهي "إحالة"، بماهي وجود- لأجل- شيء- ما (*für etwas sein*) ويمنع ردّها منعا قاطعا. ليس ثمة ذاتية مقوّمة (constituante). إن على التفكيك أن يبلغ حد مفهوم التقوّم.

الميتافيزيقا، هي مجاز يشير إلى "حركة" هذا الانفعال بالنفس ويخفيها في الآن نفسه. كل مفهومات الميتافيزيقا - ولا سيما مفهومات الفعل والانفعال (passivité)، الإرادة واللاإرادة وتبعا لذلك الانفعال (affection) والانفعال بالنفس، المحوضة واللامحوضة، إلخ. - **تطابق** "الحركة" الغريبة لهذا الاختلاف.

إلا أن هذا الاختلاف المحض - الذي يتقوم به حضور الحاضر الحي لذاته - إنما يتعمّد على نحو أصلي تسريب كل ما شابهُ من لامحوضة اعتقدنا أنها أُقصيَت منه. الحاضر الحي يطلع من اللاهوية الذاتية (non-identité à soi)، من إمكان الأثر الإمساكي. هو أثر في الأصل وعلى مرّ الدهر. وهذا الأثر لا يمكن التفكير به انطلاقا من بساطة حاضر حياتُه مباطنة لذاتها. إنية (soi) الحاضر الحي هي أثر في الأصل. والأثر ليس صفة بإمكاننا أن نقول عن إنية الحاضر الحي إنها "إياه أصلا". يتعين أن نتأمل الوجود الأصلي للمعنى فلكونه، بحسب اعتراف هوسرل، من طبيعة زمانية فلا يعني ذلك أنه مجرد حاضر، بل هو عالق بعد "بحركة" الأثر أي بنظام "الدلالة". إنه أصلا خارج عن نفسه باستمرار في "الطبقة التعبيرية" للمعيش. وكما أن الأثر إنما هو علاقة حميمة للحاضر الحي بخارجه، انفتاح على الخارج بعامة، على اللاخاص، إلخ. فإن تزمين (*temporalisation*) **المعنى هو في الأصل "تمكين"** (*espacement*). ما إن نسلم بالتمكين بوصفه في الوقت نفسه "فاصلة" أو اختلافا وبوصفه انفتاحا على الخارج، فلن يكون هناك باطن مطلق و"الخارج" قد تسلل إلى الحركة التي يظهر بها، يتقوم و"يمثُل" باطن اللامكان الذي إسمه "الزمان". المكان هو

" داخل " الزمان، هو الخروج الصرف للزمان خارج نفسه، هو الخروج-عن-النفس بماهو علاقة الزمان بنفسه. إن خارجية المكان، الخارجية بماهي مكان، لا تباغت الزمان، إنها تتفتق " خارجا " صرفا " داخل " حركة التزمين. فإذا تذكرنا الآن أن الباطن الصرف للانفعال الصوتي بالنفس كان يقوم على التسليم بالطبيعة الزمانية الصرفة للسيرورة " التعبيرية "، رأينا أن أمر الباطن الصرف الخاص بالكلام أو " بالانصات إلى حديث النفس " قد نقضه " الزمان " نفسه أيما نقض. إن الخروج " إلى العالم " هو كذلك لازم في الأصل عن حركة التزمين. إذ ليس بوسع " الزمان " أن يكون " ذاتية مطلقةً " من قِبَل أننا لا نستطيع التفكير به انطلاقا من الحاضر ومن حضور موجودٍ حاضر لذاته. إن " العالم "، شأنه شأن أي أمر يُفكَّر به تحت هذا العنوان وأي أمر يقصيه الردّ المتعالي، إنما هو في الأصل لازم عن حركة التزمين. فالتزمين، بماهو علاقة بين داخل وخارج بعامة، بين موجود ولاموجود بعامة، بين مُقوِّمٍ ومقوَّمٍ بعامة، هو في الوقت نفسه سلطان الردّ الفينومينولوجي وهو حده. الانصات إلى كلام النفس ليس باطنا لخارج منكفئ على نفسه، إنه الانفتاح الذي لا يُردّ إلى الداخل، العين (l'œil) والعالم في الكلام. إذ ليس كالردّ الفينومينولوجي من مشهد.

فكما أن العبارة لا تأتي لتضاف بما هي " طبقة "[9] إلى حضور

(9) يدعونا هوسرل في الفقرات الهامة 124 إلى 127 من **أفكار I** التي تقصيناها خطوة بخطوة في غير هذا الموضع، وهو يتحدث بغير انقطاع عن طبقة محايثة للمعيش السابق على العبارة، إلى " عدم الركون كثيرا إلى صورة الترصيف هذه " (*Schichtung*). " إن العبارة ليست ضربا من الصبغة اللاصقة أومن الحلة =

معنى قبل العبارة، كذلك الإشارة لا يأتي خارجها ليؤثر عرضا في باطن العبارة. تشابكهما (*Verflechtung*) هو أمر أصلي، وهو ليس تداعيا عرضيا يمكن أن نتغلب عليه بحرص منهجي وبردّ دؤوب. إن التحليل، ومهما كانت ضرورته، يجد هاهنا حده المطلق. إذا لم يكن للإشارة أن تضاف إلى العبارة التي لا تضاف إلى المعنى، فإنه بإمكاننا مع ذلك أن نتحدث بصددها عن "بدل" أصلي: **الجمع** بينها يأتي ليستبدل نقصا، لاحضورا أصليا للذات. وإذا ما توجب على الإشارة، مثل ذلك الكتابة بالمعنى المتداول، باضطرار أن "تضاف" إلى الكلام لتكميل تقوّم الموضوع المثالي، إذا كان على الكلام أن "يضاف" إلى الهوية التي للموضوع وقد تُأمّل أمرها، فلأن "حضور" المعنى والكلام قد ابتدأ بَعدَ غيبته عن نفسه.

= المضافة؛ إنها هيئة روحية تفعل في الطبقة القصدية الدنيا (*Unterschicht*) فعل وظائف قصدية مستحدثة."

الفصل السابع

البدل الأصل

كذلك الإبدال (supplémantarité) إنما هو عين الإخلاف (*différance*)، عمل الإرجاء الذي يشق الحضور ويؤخره في الآن نفسه والذي يجعله تحت رحمة قسمة وأجل أصليين. شأن الإخلاف أن يُتأمل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بماهو أجل والإرجاء بماهو العمل الفاعل للاختلاف. وبالطبع فإن ذلك ليس يمكن التفكير به انطلاقا من الوعي أي من الحضور أومن مجرد نقيضه، الغياب أواللا–وعي. وليس يمكن التفكير به أيضا شأن مجرد التعقيد الذي لا يشوبه شيء لمخطط أولخط زماني، شأن "تعاقب" مركب. الاختلاف البديل ينوب عن الحضور في انتقاصه الأصلي من نفسه. يتعين علينا الآن أن نتحقق، من خلال البحث الأول، من أمر هذه المفهومات ومراعاتها للعلاقات التي بين العلامة بعامة (الإشارية والتعبيرية سواء بسواء) والحضور بعامة. من خلال نص هوسرل أي بقراءة ليس لها فحسب أن تكون قراءة التعليق ولا قراءة التأويل.

ولننبّه أولا على أنّ مفهوم الإبدال الأصليّ هذا لا يلزم عنه فقط انعدام–امتلاء الحضور (أوبلغة هوسّرل انعدام–ملء الحدس)، بل هو يشير إلى مهمّة التعويض الاستبدالي هذه، بنية "ما يقوم مقام" (*für etwas*) التي تنتمي إلى كل علامة بعامة والتي أبدينا في البدء

اندهاشنا من كـون هوسـرل لم يـضع إمكانهـا تـحت أي سـؤال نقـدي مقتبلا إياها كما لو كـانت أمرا مألوفا عند التمييز بين العلامة الإشارية والعلامة التـعبيرية. إن ما نعـتزم رفعه إلى الفكر أن الـما لأجله في الحضور للذات (*für sich*)، المحدد تقليدياً بحسب بُعد المعطى إليه (dimension dative) بوصفه انعطاءا ذاتيا فينومينولوجيّا تأمليا كان أوغير تأملي، إنما يَطْلعُ عند حـركة الإبدال بماهي استـبدال أصلي على شـاكلة "ما يقوم مـقام" (*für etwas*) أي مثلمـا تبينّا في إجراء الدلالة بعـامة. ما لأجله يصير مـاهو قائم مـقام (*à-la-place-de*): يوضع لأجله، قائم مقامه - هاهنا تظهر البنية الغريبة للبدل: إنما هو إمكان يعطي بآخرة ما كان له أن يزيد عليه.

إن بنية الإبدال هذه لمعقدة غاية التعقيد. فالدال بماهو بدل ليس له أن يمـثل في الأصل المـدلول الغـائب فـحسب، إنه يعـوض دالا غيره، نظاما آخرا للدال له مع الحضور الغـائب علاقة أخرى تقـدرها لعبـة الاخـتـلاف حق قـدرها. إنهـا أحق بالـتقـدير من أجل أن لعبـة الاختـلاف هي حركـة الأمثلة وأنه على قـدر مـثليّة الدال وعلى قـدر تعاظم قـوة التكرير التي للحضـور، على قدر اعتنائه بـالمعنى، صيـانته له واقتصاده فيه. فكذلك القـرينة ليست فقط البديل المعوض لغياب المشار إليه أو لاحتجابه على البصر. فإنا نذكر أنها قد كانت دوما من قبَل الموجود. والقرينة لهـا أن تعوّض أيضـا ضربا مختلفا من الدال: العلامة التعبيرية أي الدال الذي مدلوله (الدلالة *Bedeutung*) مثالي. والحق أنه في القـول الفـعلي، التـواصلي، إلخ. تـترك العبـارة مكانهـا للإشـارة لأن المعنى المقصود عند الغير، كمـا نذكر، وبصفة عامة معيش الغير ليست من الأمور التي حضورها عندي بأعيانها ولا يمكن

لهـا ذلك أبدا. فلذلك يقـول هوسـرل ليس للعـبـارة إلا أن تجـري "مجرى الإشارة".

يبقى الآن مما هو في غاية الأهمية أن نتقصى أمر العبارة وكيف يلزم عنها بحسب بنيتها انعدام-امتلاء. رغم أن المعهود عنها أنها أكثر امتلاء من الإشارة مادام المرور بسبيل الإحضار لن يكون ضروريا عندها وأنه باستطاعتها أن تأخذ مجراها فيما يُزعم أنه الحضور للذات في قول المتوحد.

وفعلا فإنه يتعين علينا أن نقيس المسافة - التي هي ذات شكل مفصلي - التي يكون منها تحكم النظرية الحدسية في المعرفة بالمفهوم الهوسرلي للغة. تكمن طرافة هذا المفهوم كلها في كون امتثاله النهائي للحدسية لا ينال ما يمكن أن نسميه حرية اللغة، إخلاص القول (franc-parler) حتى وإن كان خاطئا ومتهافتا. إنه بإمكاننا أن نتحدث بغير علم: يبين هوسرل ضد كامل التراث الفلسفي أن الكلام إنما هو كلام باستحقاق متى امتثل إلى بضعة قواعد ليس لها أن تكون مباشرة قواعد معرفة. يتوجب على النحو المنطقي المحض، على المورفولوجيا المحضة للدلالات أن تخبرنا قبلا بأية شروط يكون القول قولا حتى وإن لم يمكّن لأية معرفة.

ونحن مضطرون هاهنا أن نعتبر آخر إقصاء - أوردّ - يدعونا إليه هوسرل لعزل المحوضة الخاصة بالعبارة. فإنه أكثرها جرأة إذ يتمثل في تعطيل أفعال المعرفة الحدسية "المالئة" لاعتزام القول بوصفها "مقومات غير جوهرية" للعبارة.

وإنّا نعلم أن فعل اعتزام القول، الذي شأنه أن يعطي الدلالة

(*Bedeutungsintention*) هو دوما قصد لعلاقة بالموضوع. غير أنه يكفي أن هذا القصد يحيي جسم دال ما حتى يحدُث القول. إن ملء القصد بواسطة حدس ليس أمرا ضروريا. فإنه من ماهية البنية الأصلية للعبارة قدرتها على الاستغناء على الحضور الجمّ للموضوع المقصود لدى الحدس. يكتب هوسرل مشيرا مرة أخرى الإغماض الحادث عن تشابك (*Verflechtung*) العلاقات (§ 9): "إذا ما اتخذنا أرض الوصف المحض مقاما فإن الظاهرة العينية للعبارة التي أحياها المعنى (*Sinnbelebten*) تتمفصل من جهة [على شاكلة] **الظاهرة الفيزيائية** التي تتقوم فيها العبارة بحسب وجهها الفيزيائي، ومن جهة أخرى [على شاكلة] أفعال تعطيها **الدلالة** (*Bedeutung*) وقد تعطيها **الامتلاء الحدسي**، والتي تتقوم بها العلاقة بالموضوع الذي عُبر عنه. فإنه بفضل هذه الأفعال الأخيرة كانت العبارة أكثر من مجرد قرْع بهواء النّفَس (*flatus vocis*). إنها **تقصد** شيئا ما ومن حيث هي تقصده فإنها تتعلق بشيء موضوعي." وإذن فالامتلاء أمر جائز فحسب. وغياب الموضوع المقصود لا يفسد اعتزام القول ولا يردّ العبارة إلى وجهها الفيزيائيّ الجامد والذي هو غير دالّ في حدّ ذاته. "هذا الشيء الموضوعيّ [الذي يتعلق به القصد] بإمكانه إما أن يظهر بوصفه حاضرا بالفعل (*aktuelle gegenwärtigt*) (على نحو تخييلي مثلا). وفي حال حدث ذلك تتحقّق العلاقة بالموضوع. أوإن الحال على غير ذلك؛ فالعبارة تعمل وهي محملة بوزر المعنى (*fungiert sinnvoll*)، وهي تبقى دوماً أكثر من مجرد قرع بهواء النّفس رغم أنها قد حُرمت الحدس المؤسس لها والذي يعطيها الموضوع." الحدس "المالئ" إذن ليس ضروريا للعبارة، ولا

لقصد اعتزام القول. ختام هذا الفصل بأكمله يضع الدليل تلو الدليل حول الاختلاف بين القصد والحدس. الأمر الذي كانت النظريات الكلاسيكية في اللغة كلها عمياء عنه[1]، وعاجزة عن اتقاء [ما ينجم عن ذلك] من إعضالات وشناعات. كتلك التي رصدها هوسرل في طريقه. ففي تحليلات لطيفة وحاسمة ليس لنا أن نقتفي أثرها فيما نحن بسبيله تمت البرهنة على مَثليّة الدلالة وعلى التفاوت بين **العبارة والدلالة** (من حيث هما وحدتان مثاليتان) **والموضوع**. إن عبارتين متطابقتين من الممكن أن تكون لهما نفس الدلالة، أن تريدا قول الشيء نفسه وأن يكون لكليهما مع ذلك موضوع مختلف (مثل ذلك في القضيتين "جواد الاسكندر (Bucéphale) هو فرس" و "هذا الكودن (rosse) هو فرس"). عبارتان مختلفتان يمكن أن تكون لهما **دلالتان** (*Bedeutungen*) مختلفتان ولكنهما يقصدان الموضوع نفسه (مثلا في العبارتين: "منتصر إينا Iéna" و "مهزوم واترلو Water-loo") وأخيرا عبارتان مختلفتان يمكن أن تكون لهما **الدلالة** (*Bedeutung*) نفسها والموضوع نفسه (لندرة، لندن، إثنان، *zwei*، deux، *duo*، إلخ.).

إن أي نحو منطقي محض لن يكون ممكناً بغير هذه التمييزات. وتبعا لذلك تمتنع المورفولوجيا المحضة للأحكام وهي التي قامت على إمكانها بنية **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** بأكملها. ونحن

(1) حسب هوسرل بطبيعة الحال. وهو الأمر الذي يصدق أكثر على النظريات الحديثة التي ينقضها منه مثلا على بعض المحاولات الوسيطة التي لعله لا يعود إليها مطلقا باستثناء إيماض موجز إلى [**النحو التأملي**] *Grammatica speculativa* لتوماس الأرفورتي Thomas d'Erfurt في **المنطق الصوري والمنطق المتعالي**.

نعلم فعلا أن النحو المنطقي المحض مقيد كله بالتمييز بين [**التهافت**] (*Widersinnigkeit*) وبين [**الخُلْف**] (*Sinnlosigkeit*). إن ما يمكن لها، حين تمتثل لبضعة قواعد، أن تكون [**متهافتة**] (*widersinnig*) (متناقضة، خاطئة، متهافتة بحسب بعض ضروب التهافت)، دون أن تفقد معنى معقولا يحدث قولا معتادا من غير أن تصبح بلا معنى (*Unsinn*). بإمكانها أن تستغني عن أي موضوع ممكن لأسباب تجريبية (جبل من ذهب) أو لأسباب قبلية (دائرة مربعة) دون أن تفقد معنى معقولا، ودون أن تكون خُلْفاً (*sinnlos*). فإذن ما ليس في موضوع (*Gegenstandlosigkeit*) ليس انعدام اعتزام القول (*Bedeutungslosigkeit*). إن النحو المنطقي المحض لا يقصي إذن من معيارية القول إلا ما كان بغير معنى مأخوذا على [ما يقصد في] *Unsinn* (أبراكادبرا abracadabra، **أخضر هو أو** vert est ou). فإذا لم يكن بإمكاننا أن نفهم ما يُراد قوله [بعبارة] "دائرة مربعة" أو "جبل من ذهب" فكيف سيكون لنا أن نستنتج من ذلك انعدام موضوع ممكن؟ إن هذا القدر الأدنى من الفهم هو الذي مُنعنا منه في [حالة] *Unsinn*، في لانحوية الخُلْف.

وإنه ليغرينا القول، بحسب منطق هذه التمييزات وضرورتها، إن اعتزام القول ليس فقط غير متطلب بالجوهر لحدس الموضوع وإنما هو يستبعده بالجوهر. ستكون الخصوصية البنيوية لاعتزام القول أنه ليس في موضوع (*Gegenstandlosigkeit*)، غياب الموضوع المعطى للحدس. يتأسس الحدس والقصد، عند امتلاء الحضور التي يأتي لإشباع قصد اعتزام القول، "فيكوّنان وحدة اندماج حميم (*eine innig verschmolzene Einheit*) ذات شكل

طريف " (2) . يعني ذلك أن اللغة التي تتحدّث بحضور موضوعها إنما هي تمحو أوتهدر خصوصيتها، وهذه البنية التي لا تنتمي إلا إليها والتي تمكنها أن تعمل بمفردها حين يكون قصدها قد مُنع الحدس. عوض أن نظنّ هاهنا بهوسرل أنه قد بادر مبكرا إلى التحليل والفصل، فإنه أحرى أن نتسائل عن مبالغته في التوحيد منذ وقت مبكر. ألم يقع لدواعي جوهرية وبنيوية - وهي التي يذكّر بها هوسرل - إنكار أن وحدة الحدس والقصد ليس يمكن أن تكون متجانسة وأن اعتزام القول يستقيم بالحدس من دون أن تفنى؟ أليس من المستبعد مبدئيًا أنه لا ينبغي علينا أبدا، إن استعملنا عبارات هوسرل، أن " نحتفي " في العبارة " بقضاء الدّيْن للحدس " ؟

فلننظر في الحالة القصوى "لمنطوق الإدراك" . ولنسلّم أنه قد حدث مزامنا للحدس الإدراكي. أقول: "إني أرى الآن أحدا عبر النافذة" حين أراه بالفعل. أن يكون محتوى العبارة مثاليا وأن تكون وحدته غير متأثرة بغياب الإدراك هنا والآن(3) فإن ذلك أمر لازم

---

(2) " في العلاقة المتحققة بين العبارة وبين موضوعها، فإن العبارة التي أحياها المعنى تتحد (*eint sich*) بأفعال الملء الدلالي. إن الرنين الصوتي للكلمة بادئ الأمر هو والقصد الدلالي أمر واحد (*ist einst mit*) وهذا [القصد] يتحد هو كذلك (على النحو نفسه الذي تتحد به القصود مع إشباعاتها عموما) مع الملء الدلالي الموافق له" (§ 9). في مطلع § 10 سيضبط هوسرل أيضا أمر هذه الوحدة كونها ليست مجرد "جمع" (être-ensemble) ضمن "التواقت" (simultanéité)، إنما هي "وحدة اندماج حميم".

(3) "نميز، في منطوق الإدراك، كما هو الحال في كل منطوق، بين **المحتوى والموضوع**، وذلك على نحو ما يكون فيه المحتوى مأخوذا على معنى الدلالة (*Bedeutung*) المطابقة [لنفسها] والتي يستطيع حتى من هو بصدد الاستماع أن يحصلها تحصيلا صحيحا رغم أنه لا يدركها بنفسه" (§ 14).

بحسب بنية هذا الإجراء الذي قمت به. إن من يستمع إلى هذه القضية، وهو بجانبي أوعلى مسافة مني غير محدودة بالزمان والمكان، يجب عليه حقّا (en droit) أن يفهم ما أقصد. فإن هذا الإمكان كونه إمكان القول يتعين عليه أن ينتظم فعل من يتحدث بعينه وهو بصدد الإدراك. إن لاإدراكي، لاحدسي، غيابي هنا والآن كل ذلك قيل بواسطة ما أقُول و من قبَل أنّي أقُول. لن يكون لهذه البنية أبدا أن تكوّن مع الحدس "وحدةَ اندماج حميم". غياب الحدس - وذات الحدس بالضرورة - ليس فحسب مما يتسامح فيه القول، إنما هو مطلوب بحسب بنية الدلالة بعامة متى ما اعتبرناه في نفسه. إنه مطلوب بعمق: فإن الغياب التام لذات المنطوق ولموضوعه - موت الكاتب و/ أو انتفاء الموضوعات التي تمكن من وصفها - لا يمنع نصا من "اعتزام القول". بل هذا الإمكان بالعكس هو الذي يُحدث اعتزام القول بماهو كذلك، يتيحه للسمع وللقراءة.

فلنذهب إلى ماهو أبعد من ذلك. أنّى للكتابة - وهي الاسم المتداول لعلامات تعمل رغم الغياب التام للذات، فيما (بعد) موتها - أن تكون لازمة عن نفس الحركة التي للدلالة بعامة، ولا سيما الكلام المزعوم "حيا"؟ أنّى لها أن تفتح [مساق] الأمثلة وأن تختمه وهي نفسها لا هي فعلية ولا هي مثالية؟ أنّى للموت، للأمثلة، للتكرير، للدلالة أن تُتأمل في إمكانها المحض انطلاقا من انفتاح واحد بعينه؟ فلنأخذ هذه المرة ضمير المتكلم أنا. يضعه هوسرل في صنف العبارات "الظرفية (occasionnelles) بالجوهر" وهو يشترك في هذه الصفة مع "مجموعة بأكملها تنطوي على وحدة مفهومية لدلالات (*Bedeutungen*) ممكنة، على نحو يجعل هذه العبارة

توجه دلالتها (*Bedeutung*) الفعلية في كل مرة بحسب الظّرف، بحسب الشخص الذي يتكلم أومقامه. " تتميز هذه المجموعة في الوقت نفسه عن مجموعة العبارات التي اشتراكها عارض ومردودٌ بالاتفاق (كلمة règle مثلا تعني في نفس الوقت آلة خشبية وتوصية)، وعن مجموعة العبارات "الموضوعية" التي ظروف القول فيها، السياق ومقام الذات المتحدثة لا أثر لها على التواطؤ (مثال ذلك "كل العبارات النظرية، وبالنتيجة تلك التي تقوم عليها المبادئ والمبرهنات، الاستدلالات ونظريات العلوم "المجردة" ". أنموذج ذلك العبارة الرياضية). هذه الأخيرة فقط هي عبارات خالصة بإطلاق من كل شائبة إشارية. إن عبارة ظرفيّة بالجوهر الدال عليها أنه لا يمكننا مبدئيا استبدالها في القول بتمثل مفهومي موضوعي وقار دون أن نشوه دلالة المنطوق. فإذا كنت مثلا أحاول أن استبدل كلمة أنا (*Je*) كما يظهر في منطوق ما بما أعتقد أنه محتواه المفهومي الموضوعي ("كل شخص يشير إلى نفسه وهو يتحدث") فإني سأقع في شناعات لا محالة. عوضا عن "أنا سعيد" سيكون "كل شخص يشير إلى نفسه وهو يتحدث هو سعيد". في كل مرة يشوه فيها هذا الاستبدال المنطوق سيكون الشأن مع عبارة ذاتية بالجوهر وظرفية مجراها هو مجرى الإشارة. فكذلك الإشارة تتسرب حيثما لا ترتدّ الإحالة إلى مقام الذات عند القول، وحيثما يعلن هذا المقام عن نفسه بضمير متكلم، ضمير إشارة، ظرف (adverbe) "ذاتي" من جنس هنا، هناك، أعلى، أسفل، الآن، الأمس، الغد، القَبلُ، البَعدُ، إلخ. ولوج الإشارة بكامل ثقلها إلى العبارة اضطر هوسرل أن يستنتج: "إن هذه الصفة الظرفية بالجوهر تنتقل بسبيل طبيعي إلى

كل العبارات التي تقوم منها هذه التمثلات أونظائرها مقام الأجزاء، الأمر الذي ينطوي على طائفة الأشكال المتعددة للقول التي يعبر فيها المتحدّث تعبيرا معتادا عن أي شيء يخصه هو نفسه أوقد تفكّر فيه تعلّقا بنفسه. فكذلك الأمر في كل العبارات الخاصة بالإدراكات والاقتناعات والشكوك، والتضرع، والرجاء، والمخاوف والأمر، إلخ." (ت. ف.، ص. 100.)

ونحن سرعان ما نرى أن جذر هذه العبارات هو النقطة-الصفر للأصل الذاتي، **الأنا، الهنا، الآن**. دلالة هذه العبارات قد حُملت إلى الإشارة في كل مرة تحيي فيها قولا فعليا من أجل الغير. غير أن هوسرل لعله يعتقد أن هذه الدلالة عند من **يتحدّث**، وبوصفها علاقة بالموضوع (**أنا، هنا، الآن**) قد "تحققت"(4). "إن دلالة أنا في القول المتوحّد تتحقق بالأساس فيما لنا من تمثل مباشر لشخصيتنا الخاصّة..."

هل في ذلك شيء من اليقين؟ فحتى إن سلّمنا أن مثل ذلك التمثل المباشر هو أمر ممكن ومعطى بالفعل، أفلا يكون ظهور لفظة **أنا** في القول المتوحّد (بدلاً لسنا نرى داعيا لوجوده إن كان التمثل

(4) "إن دلالة أنا في القول المتوحّد تتحقق بالجوهر في التمثل المباشر لشخصيتنا الخاصة، وهاهنا إذن تكمن دلالة هذه اللفظة في القول التواصلي. كل متحدث (interlocuteur) له تمثله للأنا (وبالنتيجة مفهومه الفردي للأنا *je*) ولهذا السبب تختلف دلالة هذه اللفظة مع كل شخص." لا يسعنا إلا أن نستغرب من هذا المفهوم الفردي وهذه "الدلالة" التي تختلف بحسب اختلاف الأشخاص. يجد هذا الاستغراب تبريره في المقدمات الهوسرلية نفسها. يتابع هوسرل: "ولكن شأن كل شخص، حين يتحدث عن نفسه، فيقول أنا، تمتلك هذه اللفظة صفة الإشارة الفاعلة بالكلية..."، إلخ.

المباشر ممكنا) قد جرى أصلاً مجرى المَثليّة؟ وتبعا لذلك أليست تُعطى من حيث تقدر أن تبقى هي **نفسها** لأنا-هنا-الآن بعامّة، وتحفظ معناها بعينه إن كان حضوري التجريبيّ يُمحى أويتبدّل من أصله؟ حين أقول أنا، ولو كان ذلك عند قول المتوحد، هل بإمكاني أن أسبغ المعنى على منطوقي على نحو مباين لما كان الأمر عليه دوما من استلزام غياب ممكن لموضوع القول الذي هو أنا نفسي في هذه الحال؟ عندما أقول لنفسي "أنا موجود" فإن هذه العبارة، شأن كل عبارة عند هوسرل، ليس لها حُكم (statut) القول إلا إذا أمكن تعقّلها في غياب الموضوع والحضور الحدسي أي هاهنا [في غيابي] أنا بالذات. فكذلك اندرجت **إذن أنا موجود** (*ergo sum*) في التراث الفلسفي وبات القول في الأنا المتعالي قولا ممكناً. وسواء حصّلت عن نفسي حدساً فعليا أم لا فإنّ "أنا" تعبّر؛ وسواء كنت حيا أم لا فإن **أنا موجود** (*je suis*) "تعتزم قولَ". هاهنا أيضا فالحدس الذي يضطلع بالملء ليس "مُقوّما جوهريّا" للعبارة. أن تكون الأنا فاعلة في القول المتوحّد، بحضور الذات المتحدثة لذاتها أوبعدمه، فإنها **تنضح بالمعنى** (*sinnvoll*). ولن نحتاج أن نعرف من يتحدث حتى نفهمه وحتى نرسل إليه. مرة أخرى يبدو الحدّ هينا بين القول المتوحد والتواصل، بين الواقع وتمثل القول. أليس في ذلك تناقض هوسرل مع ما قاله بخصوص الاختلاف بين **ما ليس في موضوع** (*Gegenstandlosigkeit*) **وما ليس في دلالة** (*Bedeutungslosigkeit*) حين كتب: "إن لفظة **أنا** تشير، بحسب الحال، إلى شخص مختلف، وهي تتعهد بذلك بواسطة دلالة مستحدثة باستمرار"؟ ألا يرفض القول والطبيعة المثالية لكل دلالة أن تكون الدلالة "مستحدثة

باستمرار " ؟ ألا يناقض هوسرل نفسه فيما أقره من استقلال القصد والحدس المالئ حين كتب: "إن ما يقوّم كل مرة دلالتها (دلالة لفظة أنا) لا يمكن أن يشتقّ إلا من قول حي ومن معطيات حدسية هي جزء منه. حين نقرأ هذه اللفظة دون أن نعلم من كتبها، فإن لدينا لفظة إن لم تكن خالية من الدلالة فبالأقل هي غريبة عن دلالتها المعتادة." **إن مقدمات هوسرل ينبغي أن تفضي بنا إلى القول بعكس ذلك تماما**. فإنه كما أني لا أحتاج أن أدرك حتى أتفهّم منطوق إدراك، فإني لا أحتاج إلى الحدس بالموضوع **أنا** حتى أتفهم لفظة **أنا**. إن إمكان اللاحدس هذا تتقوم به الدلالة بماهي كذلك، **الدلالة المعتادة** (*Bedeutung normale*) بماهي كذلك. حينما تظهر لفظة **أنا**، فإن مثلية دلالتها ومن حيث هي متميزة عن "موضوعها"، تضعنا في موقف اعتبره هوسرل غير معتاد: كما لو أن **أنا** قد كُتبت من قبل مجهول. إن ذلك فقط هو الذي يمكننا أن نتحقق من أننا نتفهم لفظة أنا لا فقط حين يكون "صاحبها" مجهولا وإنما حين يكون محض خيال. بل حين يموت. لمَثليّة الدلالة هاهنا وبحسب بنيتها قيمة العهد. وكما أن قيمة منطَوق إدراك لم تكن مقيدة بفعلية الإدراك ولا بإمكانيته، فكذلك القيمة الدالة **للأنا** غير مقيدة بحياة الذات المتحدثة. أن يصحب الإدراك منطوق الإدراك أم لا، أن تصحب الحياة بوصفها حضورا للذات منطوق **الأنا** أم لا، فإن ذلك لا شأن له إطلاقا بما يجري عليه اعتزام القول. موتي هو ضرورة بنيوية لملفوظ **الأنا**. أن أكون "حيا" كذلك وأن أعلم به علم اليقين، فإن ذلك لا محلّ له من إعراب اعتزام القول. وهذه البنية فعالة وحافظة لفاعليتها الأصلية حتى عندما أصرّح "أنا حيّ" وفي وقت أمكن أن يكون لي به حدس

جمٌّ وفعليّ. "إن الدلالة "أنا موجود" أو "أنا حيّ" أوكذلك "حاضري الحي هو" ليست هي ما هي، ولا لها الهوية المثالية الخاصة بكل دلالة إلا إذا برئت من شائبة التغليط، أي إذا استطعت أن أكون ميتا فيما هي عاملة. وبغير شك فإنها ستكون مختلفة عن الدلالة "أنا ميّت"، لا بالضرورة عن "كوني ميتا" بالفعل. فالمنطوق "أنا حيّ" يصاحبه وجودي-ميتا وإمكانه يطلب إمكان أن أكون ميتا؛ والعكس بالعكس. ليس في ذلك حكاية عجيبة [من حكايات] بو Poe، بل هي الحكاية المألوفة للغة. وفيما سلف، كنا قد باشرنا "أنا ميت" انطلاقا من "أنا موجود". أما هاهنا فنحن نفهم "أنا موجود" انطلاقا من "أنا ميت". نكرية **الأنا** المكتوب، زيف **ألأنا أكتب** (l'impropriété du *j'écris*) هما خلافا لما يقول هوسرل "المقام المعتاد". إن ما لاعتزام القول من كفاية بالنفس بإزاء المعرفة الحدسية تلك التي برهن عليها هوسرل والتي أسميناها من قبل حرية اللغة، "إخلاص القول"، إنما يجد معياره في الكتابة وفي العلاقة بالموت. ليس لهذه الكتابة أن تُضاف إلى الكلام لأنها ضاعفته بإحيائه مُذ أيقظته. فالإشارة هاهنا لا تحطّ قدر العبارة ولا تفسدها بل هي التي تقضي بها. إننا نستخلص هذه النتيجة إذن من فكرة النحو المنطقي المحض: من التمييز الصارم بين قصد اعتزام القول [القصد الدلالي] (*Bedeutungsintention*) الذي يمكنه دوما أن يجري "على الفراغ" وبين ملئه "الجائز" بواسطة حدس الموضوع. هذه النتيجة شأنها أن تقوى بالتمييز الإضافي الصارم هو أيضا بين الملء بواسطة "المعنى" والملء بواسطة "الموضوع". إن هذا لا يقتضي ذاك بالضرورة، ونحن نقدر أن نستخلص العبرة نفسها

بقراءة متأنية للفقرة 14 (**المحتوى بما هو موضوع، بما هو معنى مالئ وبما هو مجرد معنى أودلالة**).

لمَ يرفض هوسرل انطلاقا من المقدّمات نفسها أن يحصّل هذه النتائجَ؟ ذلك أن مطلب "الحضور" الجمّ، الآمر الحدسي ومشروع المعرفة لا تزال تتحكم - عن بُعد كما نقول - بجمّاع الوصف. يصف هوسرل، في حركة واحدة بعينها، ويفسخ تحرر القول بوصفه لامعرفة. إن طرافة اعتزام القول بماهو مقصد محدودة بغاية الرؤية. وحتى يكون الفرق بين القصد والحدس جذرياً فإن عليه لا محالة أن يكون آجلاً (*pro-visoire*). رغم كلّ شيء فإنّ هذا الأجل (pro-vision) سيكوّن ماهية اعتزام القول. فالمثل (*eidos*) إنما تحدده الغاية (*telos*) في أعمق أعماقه. و"الرمز" يومئ دوما إلى "الحقيقة" وقد نذر لها فقرا: "إذا حدث وفُقد "الإمكان" أو"الحقيقة"، فإن قصد المنطوق لن يُستكمل بالطبع إلا "رمزا"؛ إنه لن ينهل من الحدس ومن الوظائف المقولية التي ينبغي لها أن تتمرس على أساسه بالامتلاء الذي تتقوم به قيمتها المعرفية. فحينئذ هو فاقد، كما اعتدنا القول، للدلالة "الحقيقية"، "الأصيلة"" (§ 11). بعبارة أخرى فإن اعتزام القول الحقيقي والأصيل هو إعتزام قول-الحقّ. هذا الانزياح الدقيق هو استئناف للمثل ضمن الغاية وللغة ضمن المعرفة. للقول أصلا أن يألف المطابقة مع ماهيته قولاً متى كان على خطإ. وليس كونه حقا ببالغ إياه رتبة الكمال. فإنه بإمكاننا فعلا أن **نتحدث** حين نقول "الدائرة مربعة"، ونحن نتحدث **فعلا** حين نقول إنها ليست كذلك. في الأصل ثمة شيء من المعنى في القضية الأولى. ولكننا نخطئ إن استخلصنا منها أن المعنى **لا ينتظر** الحقيقة. إنه لا ينتظرها من حيث

ينتظرها، ولا هو يتقدّم عليها إلا لأنها أسبق منه. والحقّ فإن الغاية التي تعلن الاستكمال الموعود لما "بعد" قد افتتحت أصلا وعلى نحو مسبق المعنى بماهو علاقة بالموضوع. ذلك هو المقصود بمفهوم **المعيارية** (*normalité*) في كل مرة يداخل فيها الوصف عند هوسرل. المعيار هو المعرفة، هو الحدس المطابق لموضوعه، البداهة لا البينة فحسب وإنما "الواضحة": الحضور الجم للمعنى لوعي هو نفسه حاضر لذاته في امتلاء حياته وحاضره الحي. فكذلك ودون أن نستخف بصرامة "النحو المنطقي المحض" ولا بجرأته، ودون أن ننسى المزايا التي يقدر أن يعطيها إذا ما قارناه بالمشاريع الكلاسيكية للنحو العقلي، فإنه يلزم أن نقر أن "صوريته" محدودة. وبإمكاننا أن نقول الأمر نفسه عن المورفولوجيا المحضة **للأحكام** التي تدخل في تحديد النحو المنطقي المحض، في **المنطق الصوري والمنطق المتعالي**، أو المورفولوجيا المحضة **للدلالات**. إن استصفاء الصوري يستهدي بمفهوم للمعنى محدد هو نفسه بناءا على **العلاقة بالموضوع**. الصورة هي دوما صورة لمعنى والمعنى لا يتفتح إلا عند القصدية العارفة للعلاقة بالموضوع. الصورة ماهي إلا الفراغ والقصد المحض لهذه القصدية. فلعله ليس بإمكان أي مشروع للنحو المنطقي المحض أن يفلت من ذلك، ولعل الغاية التي في المعقولية العارفة هي الأصل الذي لا أصل له لفكرة النحو المحض، ولعل المحور السيمانطيقي على ما هو عليه من "الفراغ" أن يحدّ باستمرار المشروع الشكلاني. والحال أنه عند هوسرل لا تزال الحدسية المتعالية تثقل بكاهلها على المشروع الشكلاني. إن الأشكال "المحضة" للدلالة، كما تظهر غير مقيدة بالحدوس المائلة، هي دوما، ومن حيث أنها

معنى " فارغ " أومشطوب ، منضبطة بحسب المعيار الإبستيمولوجي للعلاقة بالموضوع . فالاختلاف بين " الدائرة مربعة " و " أخضر هو أو " أو " أبراكادبرا " (وهوسرل يقرب بسرعة بين هذين المثالين الأخيرين ، ولعله غير منتبه لما بينهما من الفرق) إنما هو في أن صورة العلاقة بالموضوع و[صورة] الحدس الموحد لا تبرز إلا في المثال الأول . سيكون هذا القصد هاهنا خائب الظنّ دوما ، غير أن هذه القضية ليس لها من معنى إلا لأن محتوى آخرا ، وهو بصدد النفاذ إلى هذه الصورة (أ هي ب) ، **يمكن له** أن يتيح لنا أن نعرف موضوعا وأن نبصر به . " الدائرة مربعة " ، وهي عبارة **تنضح بالمعنى** (*sinnvoll*) ، ليس لها موضوع ممكن ، إنما لا معنى لها إلا إذا كانت صورتها النحوية تسمح بالعلاقة بالموضوع . إن فاعلية العلامات وصورتها ، وهي لا تمتثل إلى هذه القواعد أي لا تعدُ بأية معرفة ، لا يمكن أن تتحدد بوصفها خلفا (*Unsinn*) إلا إذا ما عرّفنا من قبلُ ، على نمط أكثر الإيماءات الفلسفية تقليدا ، المعنى بعامة انطلاقا من الحقيقة بماهي موضوعية . وإلا كان علينا أن نجعل كل لغة شعرية خلفا مطلقا وقد أفسدت قوانين نحو المعرفة هذا وامتنعت أن ترتدّ إليه قطعا . ثمة في أشكال الدلالة غير القولية (الموسيقى ، الفنون غير الأدبية بعامة) وعلى غرار أقوال على شاكلة " أبراكادبرا " أو " أخضر هو أو " ، منابع للمعنى لا تشير إلى الموضوع الممكن . لن ينكر هوسرل القوة الدلالية التي لهذه التشكيلات ، بل هو ينكر عليها فقط السمة الصورية لعبارات تنضح **بالمعنى** ، أي لمنطق يُؤخذ على أنه علاقة بموضوع . الأمر الذي يعنى الاعتراف بالتقييد الأوّلي للمعنى بالمعرفة ، للوغوس بالموضوعية ، للغة بالعقل .

لقد تبينّا الائتلاف النسقي الذي بين مفهومات المعنى، المثليّة، الموضوعية، الحقيقة، الحدس، الإدراك، العبارة. وأن الرحم الذي يحتضنها هو الوجود بوصفه **حضورا**: الدنوّ المطلق للهوية الذاتية، الوجود-أمام [المميز] للموضوع الماثل للتكرير، الإمساك بناصية الحاضر الزماني الذي صورته المثالية هي حضور **الحياة** المتعالية لذاتها التي تمكّن هويتها المثالية أن تتكرر **مثاليا** (*idealiter*) بغير نهاية. إن الحاضر الحيّ، وهو مفهوم لا يرتدّ إلى الحامل والمحمول، إنما هو المفهوم المؤسس للفينومينولوجيا بماهي ميتافيزيقا.

ومع ذلك فإن كل ما تُأمّل أمره صرفا تحت هذا المفهوم كونه محددا في الآن نفسه بوصفه مثلية، فإن الحاضر-الحي هو **بالفعل**، واقعا وفعلا، إلخ. قد خُلّف إلى ما لا نهاية له. هذا الإخلاف هو الاختلاف بين المثلية واللامثلية. هي القضية التي يمكننا أن نرصدها أصلا منذ مطلع **البحوث المنطقية** من وجهة النظر التي تخصنا. فكذلك وبعد أن طرح هوسرل تمييزا جوهريا بين العبارات الموضوعية والعبارات الذاتية بالأساس، بين أن المثلية المطلقة ليس لها أن تكون إلا من قبَل العبارات الموضوعية. وما ذاك بالأمر المستغرب. سوى أنه أضاف بُعيد ذلك أنه حتى في حال العبارات الذاتية بالأساس فإن الانسياب ليس في المحتوى الموضوعي للعبارة (الدلالة *Bedeutung*) وإنما فقط في فعل اعتزام القول (*Bedeuten*). الأمر الذي يجيز له أن يستنتج، فيما يبدو أنه مخالف لاستدلالاته السابقة، أنه بإمكان **المحتوى** في العبارة الذاتية أن يُستبدل بمحتوى موضوعي أي مثالي؛ فلا تخسر المثلية حينئذ إلا الفعل. إلا أن هذا

الاستبدال (الذي سيُثبت أيضا، لنقل ذلك على سبيل الإشارة العابرة، ما قلناه عن لعبة الحياة والموت في **الأنا**) مثالي. وكما أن المثالي قد اعتبره هوسرل على شاكلة الفكرة بالمعنى الكانطي، فإن هذا الاستبدال للامثلية بالمثلية، للاموضوعية بالموضوعية، قد **تأخّر بغير نهاية**. يكتب هوسرل وقد جعل للانسياب أصلا ذاتيا محتجا على النظرية التي تعتبره جزءا من المحتوى الموضوعي للدلالة مفسدا لمثليتها: "سنكون مضطرين للإقرار أن مثل هذا المفهوم لا صحة له. فالمحتوى الذي تقصده العبارة الذاتية في حالة بعينها والذي يوجه دلالتها بحسب المقام هو وحدة لدلالة مثالية على نفس المعنى [الذي يختص به] محتوى لعبارة قارة؛ ذلك ما يبيّنه بوضوح كون كل عبارة ذاتية، مأخوذة على معنى مثاليّ، إن احتفظنا بقصد الدلالة الذي عُهد به إليها كماهُو في وقت بعينه، بالإمكان استبدالها بعبارات موضوعية. والحقّ أنه **ينبغي علينا الاعتراف هاهنا أنه ليس فقط لأسباب تمليها الضرورة العملية، بسبب التعقيد الذي يكتنفه مثلا، لن يمكن القيام بهذا الاستبدال، إنما لأنه، وعلى نطاق واسع، غير ممكن تحقيقه بالفعل بل هو يبقى غير قابل للتحقيق أبدا**. و بيّنٌ أنه حين نؤكد أن كل عبارة ذاتية بالإمكان استبدالها بعبارة موضوعية، فإنّا لم نأت أمراً سوى الإعلان عن **انعدام الحدود** (*Schrankenlosigkeit*) **في العقل الموضوعيّ**. كل ماهو موجود معروفٌ "في ذاته" وجوده وجودٌ محدّد من جهة محتواه، وجود قائم على هذه "الحقائق في ذاتها" أوتلك. . . إلا أنّ ماهو محدد في ذاته بوضوح ينبغي له أن يتحدّد موضوعياً وما يمكن أن يتحدّد موضوعياً بإمكانه، على نحو مثاليّ، أن يُعبَّر عنه ضمن الدلالات اللغوية المحددة بوضوح. . .

غير أننا أبعدُ ما نكون عن هذا المثال... أفإن حذفنا من لغتنا الألفاظ الظرفية بالجوهر، وحاولنا أن نصف تجربة ذاتية ما بتواطؤ وبموضوعية ثابتة تبين لنا أن كل محاولة من هذا النوع نافلة أصلا. " (§ 28)(5) **لأصل الهندسة** أن يستأنف هذه الأقاويل حول تواطؤ العبارة الموضوعية على نحو حرفيّ تماما بماهي مثال لا يتيسّر التماسه.

إن نسق " **التمييزات الجوهرية** " **بأكمله وفي حقيقته المثالية إنما هو إذن بنية غائية صرفة.** وعليه فإمكان التمييز بين العلامة واللاعلامة، العلامة اللسانية والعلامة غير اللسانية، العبارة والإشارة، المثلية واللامثلية، الذات والموضوع، النحوية واللانحوية، النحوية المحضة والنحوية التجريبية، النحوية المحضة العامة والنحوية المنطقية المحضة، القصد والحدس، إلخ. هذا الإمكان الصرف قد أُخلف بلا نهاية. حينئذ، فإن هذه " التمييزات الجوهرية " عالقة بالمعضلة التالية: يعترف هوسرل أنها **فعلا وواقعا** (*realiter*) لم تكن لتُأخذ في الحُسبان. أما حقا و **مثالا** (*idealiter*) فإنها تمحى من أجل أنها لا تحيا، بوصفها تمييزات، إلا بالفرق بين الحق (droit) والفعل (fait)، بين المثلية والواقع. إمكانها هو امتناعها.

ولكن كيف يُؤتى إلى هذا الاختلاف بالفكر؟ ما الذي تعنيه هاهنا " بلا نهاية " ؟ ما الذي يعنيه الحضور بما هو اختلاف بلا نهاية؟ ما الذي تعنيه حياة الحاضر الحي بماهي إخلافٌ بلا نهاية؟

---

(5) ص. 106–107 من الترجمة الفرنسية التي شددنا فيها على لفظة *Bedeutung* وعلى جملتين.

أن يكون هوســرل قــد فكر باللاتناهي على منوال الفكرة الكانطية، اللامحدودية [التي تسكن] "اللا نهاية"، فإن ذلك أدعى أن نظن به أنه لم يشتق أبدا اختلاف الامتلاء من الحضرة (pa-rousie)، من الحضور الجم للامتناه موجب؛ وأنه لم يكن ليثق أبدا باستكمال "العلم المطلق" بماهو حضور للذات، في اللوغوس، في مفهوم لامتناه. إن ما يعرض علينا من حركة التزمين لا يدع محلا للشك في هذا الأمــر: فــرغم أنه لم يصطنع مــوضــوعــا من "التمفصل"، من العمل "التمييزي" (diacritique) للاختلاف في تقوّم المعنى والعلامة، فإنه قد أقر بعمق بضرورة ذلك. ومع ذلك فإن القول الفينومينولوجي عالق، كما لاحظنا ذلك مرارا، برسم ميتافيزيقا الحضور التي تسعى بلا كلل من أجل اشتقاق الاختلاف.
إن الهيغلية ضمن هذا الرسم تبدو أكثر جذرية: امتيازا يبلغ النكتة التي يُظهر فيها اللامتناهي الموجب من حيث ينبغي له أن يُتأمل (الأمر الذي لا يتيسر إلا إذا تأمل هو نفسه) حتى تظهر لامحدودية الإخلاف بماهي كذلك. إن نقد كانط عند هيغل يصحّ أيضا على هوسرل دون شك. إلا أن هذا الظهور للمثال بوصفه إخلافا لامتناهيا ليس له أن يحدُث إلا عند العلاقة بالموت بعامة. العلاقة بموتي (ma-mort) فقط هي التي تحدث ظهور الإخلاف اللامتناهي للحضور. وعليه ومقارنة بمثلية اللامتناهي الموجب، فإن هذه العلاقة بموتي تصبح عرضا [من أعراض] التجريبية المتناهية. ظهور الإخلاف اللامتناهي هو متناه بحد ذاته. فإذا الإخلاف حينئذ مما لم يك شيئا خارج هذه العلاقة يصير تناهي الحياة بماهي علاقة جوهرية بالذات وكذا بموتها. **الإخلاف اللامتناهي** هو متناه. فليس لنا أن

نفكر به منذُ ذلك الحين ضمن المقابلة بين صفة التناهي وصفة اللاتناهي، بين الغياب والحضور، بين النفي والجزم.

بهذا المعنى و داخل ميتافيزيقا الحضور، والفلسفة بوصفها علم حضور الموضوع، وجودا-حذو-النفس للعلم داخل الوعي، نحن نعتقد بكل بساطة في العلم المطلق بوصفه طوق التاريخ إن لم يكن نهايته. نحن نعتقد في ذلك بالحرف. **وأن ذلك الطوق قد وقع أمره.** تاريخ الوجود بماهو حضور، بماهو حضور للذات في العلم المطلق، بما هو وعي (بـ)ـالذات في لاتناهي الحضرة، هذا التاريخ قد خُتم. إن تاريخ الحضور قد خُتم لأن [لفظة] "تاريخ" لم تكن لتعني إلا هذا: إحضار (*Gegenwärtigung*) الوجود، إحداث الموجود وانثنائه في الحضور علما وحُكما. إنه من أجل أن الحضور الجم **رسالته** هي اللاتناهي حضورا مطلقا للذات نفسها عند الوعي، فإن استكمال العلم المطلق هو ختام اللامتناهي الذي ليس بوسعه أن يكون إلا وحدة المفهوم واللوغوس والوعي في صوت لا إخلاف فيه. **تاريخ الميتافيزيقا هو إرادة-الانصات-إلى-النفس مطلقا.** خُتم هذا التاريخ حين ظهر هذا المطلق اللامتناهي لنفسه موت نفسه. **صوتٌ بلا إخلاف صوت بلا كتابة هو في الحين نفسه مطلق الحي ومطلق الميت.**

فلمن "ابتدأ" حينئذ، "فيما بعد" العلم المطلق، أفكار غير معهودة طُلبت وهي تتقصى بالذاكرة علامات عتيقة. ما بقي الإخلاف مفهوما نسأل أنفسنا هل ينبغي أن نتدبره انطلاقا من الحضور أوقبله، فإنه يبقى واحدا من هذه العلامات العتيقة؛ وهو

يحـدثنا ألا ننقطع ولا نضع حـدا على مسـائلة الحـضـور في طوق العلم. ينبغي أن نتفهم منه هذا وذاك. ذاك أي في فتحة سؤال غير معهود لا هو يفضي إلى علم ولا إلى لاعلم بماهو علم مأمول. في فتحة هذا السؤال **لن يكون لدينا أي علم**. الأمر الذي لا يعنى أننا لا نعلم شـيـئـا، وإنمـا أننا وراء العلم المطلق (ونظامـه الأخـلاقي، الجـمـالي أوالديني) نحـو [المـوضع] الذي يكون منه إعـلان تمـامـه وتقريره. سيكون لهذا السؤال شرعية الانصات إليه بوصفه **لا يقصد أن يقول شيئا**، لا ينتمي بعدُ إلى منظومة اعتزام القول.

فـإذن ليس لنا علـم إن كـان مـا ظهـر على أنه اسـتـحـضـار مشـتق ومحول لمجرد الإحضار، على أنه "بدل"، "علامة"، "كتابة"، "أثر"، ليس "هو"، بمعنى لاتاريخي ضرورةً واستحداثاً، "أقدم" من الحضور وأن نسق الحقيقة أقدم من "التاريخ". "أقدم" من المعنى ومن المعاني: منَ الحدس المعطاء الأصلي، منَ الإدراك الفعلي والجمّ "للشيء نفَسه"، منَ البصر والسمع واللمسَ حتى قبل أن نميز بين حرفيّتها "الحسّيَة" وإخراجها المجازي في تاريخ الفلسفة كله. وليس لنا علم إن كان ما رُدّ دوما وانحطّ بماهو عرض، تحويل وعودٌ، تحت الأسماء العتيقة "للعلامة" و"للتمثل" لم يقهر ما كان يدفع الحقيقة إلى موتها الخاص كما لو كان [يدفعها] إلى أصلها؛ إن كانت قوة الاستحضار (*Vergegenwärtigung*) التي يتراجع فيها الإحضار (*Gegenwärtigung*) ليمثُل بماهو كذلك، إن كانت قوة تكرير الحاضر الحي التي تُستحضر في بدل لأنه لم يكن حاضرا لذاته أبدا؛ إن كان ما نسميه أسماء "عتيقة" للقوة وللإخلاف ليس "أسبق" من "الأصلي".

حتى نتأمل هذا العصر و "نتحدث" عنه تلزمنا أسماء أخرى غير العلامة أوالتمثل. أن نتأمل ما اعتقد هوسرل أنه قادر على عزله باعتباره تجربة خاصة، عارضة، مقيدة وثانوية بوصفه "معتادا" وسابقا على الأصل: تجربة انحدار العلامات اللامحدود بوصفه ضلالا وتغييرا في المشهد (*Verwandlung*)، تأتلف فيها الاستحضارات (*Vergegenwärtigungen*) الواحدة مع الأخرى بلا بدء ولا منتهى. لم يكن ثمة إدراك أبدا و "الإحضار" هو تمثل التمثل الذي يشتاق إلى نفسه فيه مولدا ومماتا.

لا شك أن كل شيء قد ابتدأ هكذا: "إنّ إسما نُطق به أمامنا يوحي إلينا بمعرض درسدن . . . اختلفنا إلى القاعات. . . لوحة لتينييه Téniers . . . تمثل معرضا للوحات. . . لوحات هذا المعرض تمثل هي أيضا لوحات [أخرى]، تُظهر من جانبها نقائش بإمكاننا قراءتها، إلخ. ".

لا شيء قد سبق هذا الموقف بغير شك. ولا شيء بالتأكيد سيقطعه. إنه ليس منحصرا، كما أراده هوسرل، بين الحدوس والإحضارات. في وضح نهار الحضور، خارج المعرض، لم يُتح لنا أي إدراك ولم نُوعد به قطعا. المعرض هو متاهة تنطوي في داخلها على مخارجها: إننا لا نقع فيها أبدا كما لو كنا في حالة خاصة [من حالات] التجربة، تلك التي اعتقد هوسرل حينها أنه يصفها.

يبقى إذن أن نتحدّث، أن نترك الصوت يرنّ في الممرّات ليكون بديلاً عن ألق الحضور. الوحدة الصّوتية والمُقام ظاهرة المتاهة. وتلك هي حال الصّوت (*phonè*) إذ يصّاعد نحو شمس الحضور إنّه سبيل إحيقار (Icare).

وخـلافـا لمـا حـاولت الفـينومـينولوجـيـا - التي هي دومـا فينومينولوجيا الإدراك - أن تلقيه في روعنا، وخلافا لما تنقاد إليه الرغبة فينا فتعتقد فيه، فإن الشيء نفسه مراقٌ دائم.

خـلافـا لمـا يعطينا هوسـرل من الأمـان بعـيـد ذلك بقـليل، فـإن "النظرة" ليس لها أن "تدوم".

كشاف الاصطلاحات

أ

أثر trace

إحاطة (أخْذ) appréhension-saisie

إحالة renvoi

إحضار présentation *Gegenwärtigung* *-Präsentation*

إحياء animation

إخراج extériorisation/*Ausserung*

اختلاف différence

إخلاف différance

إدراك perception

إرادة volonté

استحضار Présentification/*Vergegenwärtigung*

استذكار *Wiedererinnerung*

إشارة indication/*Anzeichen*

اشتراك plurivocité

اشتقاق dérivation

أصل origine

إطلاق protention

إظهار monstration/*Weisen*

اعتزام قول vouloir dire

اعتقاد croyance

إعضال aporie

اقتناع conviction/*Uberzeugung*

أمثلة idéalisation

إمساك rétention

آن maintenant

أنا je-moi/*Ich*

انتظار attente

انسياب fluctuation

إنصات إلى حديث النفس s'entendre parler

انطباع أصل impression soriginaire/*Urimpression*

انفعال passivité/affection

انفعال بالنفس auto-affection

إنيّة (ذات) soi

أوائل (مقدمات) prémisses

أوان moment

إيبوخيه épochè

إيماء geste

ب

باطن intérorité

بدل supplément
بيان manifestation/*Kundgabe*
(إحاطة) بالبيان
saisie de la manifestation / *Kundnahme*

ت

تأويل interprétation/*Deutung*
تبليغ transmission
تبيين explicitation
تحادث collocution
تحويل modification
تحييد neutralisation
تخمين présomption/*Vermutung*
تخييل fiction
تداعي association
تدوين inscription
تراص intrication
ترتّب stratification/*Schichtung*
تزمين temporalisation
تشابك enchevêtrement/*Verflechtung*
تشكيك équivocité
تصور apercpetion/*Apperzeption*
تصور ذاتي *Selbstapperzeption*
تصويت son/phonation
تضايف corrélation
تضرع vœu
تضعيف duplication/*Verdoppelung*
تطابق adéquation
تظنن soupçon
تعالي transcendantalité
تعبير s'exprimer/*Ausdrucken*
تعبيرية expressivité
تعطيل mise hors circuit
تفريق *Nuancierung*
تفكيك déconstruction
تقوّم constitution
تكرير répétition
تماثل/ تناسب/ قياس analogie
تمثل(اعتبار) représentation / *Vorstellung*
تمثلية représentativité
تمفصل articulation
تمكين espacement
تموضُع objectivation /*Objektivierung*
تمييز distinction
تنشيط réactivation
تهافت (شناعة)
absurdité /*Widersinnigkeit*
توازي parallélisme
تواصل communication
تواطؤ univocité
تواقت simultanéité
تولد reproduction

ج

جسد (لُحمة) chair/*Leib*/*Leiblichkeit*
جسم corps/*Körper*
جنس genre
جهة région
جهر sonorité
جواز contingence
جوهر substance

ض

ضرب mode/modalité
ضرورة nécessité
ضمير pronom

ط

طبقة couche/*Schicht*
طبيعة/ طبع nature/naturalité

ظ

ظاهرة phénomène
ظرف adverbe
ظهور apparition
ظهورية phénoménalité

ع

عالم monde
عالمية mondanité
عبارة Expression/*Ausdruck*
علامة signe/*Zeichen*
عمومية généralité
عين/ هُوَهُوَ même/*autos*

غ

غائية finalité/téléologie
غاية telos
غياب absence
غير *alter ego*
غيرية altérité

ف

فعل acte/activité
فعلي actuel
فعلية actualité/effectivité
فكرة idée

ق

قبلي a priori
قرع بهواء النفس flatus vocis
قرينة indice/*Anzeichen*
قصد intention/*Intention*
قصدية intentionnalité
قول discours/*Rede*
قيمة valeur/*Wert*

ك

كائن étant/*daseiend*
كلام (حديث) parole/*legein*
كلمة verbum
كمال entéléchie
كيان (وجود) être/*Sein*

ل

لاتناهي infinité
لازم corrélat
لاشيء rien
لامتناه infini
لامحدودية indéfinité
لاهوية non-identité
لاوعي inconscient/non-conscience
لحظة instant

لمح البصر clin d'œil/*Augenblick*

لوغوس Logos

م

مادة matière

ما لأجله pour-soi/*für sich*

ماهية essence /*ousia*

مبدأ principe/*principium*

مبرهنة théorème

متحدث (مخاطب) interlocuteur

متعالي (ترنسندنتالي) transcendantal

متهافت absurde/*widersinnig*

مثل (ماهية) eidos

مثلية idéalité

مجاز métaphore

محادثة colloque

محمول prédicat

مخالطة mélange

مخطط diagramme

مخيلة imaginaire/*Phantasie*

مدلول signifié

مركب صوتي complexe phonique

مشهد scène

مصداق extension

مضارع indicatif présent

مطابقة recouvrement

مطلب Motif

مطالبة motivation/*Motivierung*

مقوّم constitué

معقولية rationalité

معنى sens/*Sinn*

معيار norme

معيارية normalité

معيش vécu/*Erlebnis*

مفارقة transcendance

مفهوم concept

مقصد visée/*Meinen/Vermeinen*

مقطع syllabe

مقولة catégorie

مقوم (رصيد) consistance/*Bestand*

ملء (إشباع) remplissement

ملفوظ prononcé

ملكة faculté

مناجاة (حديث النفس) monologue/soliloque

منطق Logique

منطقية logicité

موجود existant

موجودي (أنطي) ontique

مورفولوجيا morphologie

موضوع objet/*Gegenstand*

مونادة monade

ن

نحو grammaire

نظر *theorein*

نَفَس souffle

نفْس âme/*psychè*

نقطة point

نقطة ـ نبع point-source

نواة noyau

نوع espèce

نُويسيس noèse

نويمًا noème

هـ

هوية identité

هيولى hylè

و

واضع positionnel

واقع réalité/*Realität*

وجود existence/*Existenz-Dasein*

وحدة unité/*Einheit*

وحدة خطية graphème

وحدة صوتية phonème

وسط medium

وضع position/institution

وضع أمر état-de-chose/*Sachverhalt*

وعي conscience/*Bewusstsein*

وقف stigmè

وهم illusion

ي

يقين certitude

المحتويات

جاك دريدا

الصوت والظاهرة

أن يكون شرف الحضور غير قائم -أي غير ممكن تكوينه تاريخيا ولا الاستدلال عليه- بغير رفعة الصوت، فذلك أمر بيّن لم يكن له أن يشغل في الفينومينولوجيا منزلة الصدر. يبدو أن ضرورة هذه البداهة قد تمكنت، بحسب ضرب لا هو إجرائي صرف ولا صناعي مباشر، وفي محل لا هو في المركز ولا في الجانب، من أن يكون لها نوع من «السطوة» على الفينومينولوجيا بأكملها. إن طبيعة هذه «السطوة» أمر لا يتيسر التفكير به بحسب المفهومات المعتادة لفلسفة تاريخ الفلسفة. غير أن حديثنا هاهنا ليس غرضه التأمل المباشر في هيئة هذه «السطوة» وإنما فقط مباغتتها وهي تعمل أصلا وبقوة عند فاتحة أول البحوث المنطقية.

جاك دريدا

(2004-1930)

ISBN 9953-68-100-7

9789953681009

المركز الثقافي العربي ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب

لوحة الغلاف: جاولنسكي